

سلسلة
المدخل للعلوم التراثية

المدخل إلى الأمور العامة

تأليف

الخادم
أحمد الشاذلي الأزهري



دار الرواق الأزهري
للنشر والتوزيع











بيانات الكتاب

اسم الكتاب: المدخل إلى الأمور العامة

اسم المؤلف: أحمد الشاذلي الأزهري

اسم الدار: دار الرواق الأزهري

رقم الإيداع: 2019/3245



الفهرس



المقدمة



الحمد لله حمدًا لا انقطاع له ولا أمد، وكما هو أهل له أن يحمد، والشكر على ما وفقنا إليه ومنّ علينا به وهو سلوك نهج الصدق وطريق الحق ألا وهو طريق البحث والنظر، والصلاة والسلام على سيد السادات وخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين مصادر العلم ومنابع الحكمة وأصحابه هداة الدين وأئمة المسلمين.

وبعد: فيقول العبد الفقير المسكين المستكين خادم علوم المسلمين «أحمد الشاذلي» غفر الله له ولوالديه ولمشايخه وللمسلمين:

إن أثمن المطالب وأغلاها، وأرفع المآرب وأعلاها، وأعذب المناهل وأصفاها هو العلم بالمعارف الإلهية، والأصول الدينية الاعتقادية؛ إذ به ينال الإنسان السعادتين الدنيوية والأخروية.

وعليه فإنّ أهمّ جانب من جوانب التعاليم هو الجانب العقائدي، وأهم درس من الدروس العلمية هو الدرس الإلهي، والعلم الذي يلم بهذا الجانب هو ما يسمى بـ «علم الكلام»، ومن أهم أبحاث هذا العلم الرفيع المستوى بحث «الأمور العامة».

ففهم مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص متوقفة على فهم هذا المبحث العالي، وهذا ما دفعني إلى وضع هذا المدخل إعانة للقاصرين أمثالي وهداية للطالبين من إخواني على تحصيل الكمالات النظرية ليتوصلوا بها إلى الوقوف على الحقائق الإلهية، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

ورحم الله من قهر هواه، وأطاع الإنصاف ونواه، وعَذَرَنا في خطأ إن كان منّا، وزلل إن صدر عنّا، فالكمال محال لغير ذي الجلال، فالمرءُ غير معصوم، والنسيان في الإنسان غير معدوم.

وإن عجز عن الاعتذار عنّا والتصويب فقد علم أن كل مجتهد مصيب، فإنّا وإنْ أخطأنا في مواضع يسيرة فقد أصبنا في مواطن كثيرة.

فما علمنا فيمن تقدمنا وأمَّنا من الأئمة القدماء إلا وقد نظم في سلك أهل الزلل، وأخذ عليه شيء من الوهم والخطل، وهُمُ هُمُ، فكيف بنا مع قصورنا وانشغالنا وصرف جُلِّ زماننا في نَهْمَةِ الدنيا وطلب المعاش.

***

والله من وراء القصد

وهو حسبنا ونعم الوكيل




تعريف الأمور العامة

ووجه إفراد هذا الباب عن غيره




بحث الأمور العامة

اعلم أيها المسترشد وفقني الله وإياك أن هذا البحث من أهم الأبحاث الكلامية، بل إن فهم البحث الإلهي الخاص يتوقف على فهمه، ومن دون فهمه فهم إتقان وتحقيق فالباحث في علم الكلام عامة المتعلم له المحصل لقواعده والشارع في تحصيل العقائد خاصة كالهائم على وجهه في فيافي الجهل. فهذا البحث الكلامي هو المقدمة الممهدة التي أوجب العلماء تعلمها واستحضارها على جماعة المحصلين قبل الشروع في البحث الإلهي الخاص، مثله مثل المنطق وبقية المقدمات الممهدة التي أوجبت الصناعة التعليمية تحصيلها لمن أراد الشروع في البحث الإلهي الخاص.

ولنبدأ أولاً بتعريف الأمور العامة ووجه إفرادها بالبحث في علم الكلام، ثم نقدم لك مقدمة في تقسيم المعلومات، ثم نتكلم عن المفاهيم الكلية العامة الشاملة وهي: «الوجود والماهية، والتعين، والوجوب والإمكان والامتناع، والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول». وسوف نتعرض أثناء الكلام على تلك المفاهيم لبعض المسائل المهمة التي بها يظهر البحث لك تمام الظهور.

فإذا وقفت أيها الصديق الأريب على هذه المعاني قبل الشروع في البحث الإلهي الخاص، فأنا أضمن لك فهم العقائد فهمًا صحيحًا تامًا، وأن جميع الإشكالات التي كانت تقف أمامك في فهم البحث العقدي سوف ترتفع بالكلية وستجد هذا البحث سهل التحصيل والفهم. والله أسأل أن ينفعني بما كتبت وأن ينفعك بها.

تعريف الأمور العامّة

وقد يعبر عنها: بـ «الأمور الشاملة»، أو «الأمور الكلية»

اعلم يا أيها المحب الصادق والصديق الطالب: أنه قد وقع الخلاف بين السادة العلماء في تفسير الأمور العامة إلى عدة تفسيرات منها:

التفسير الأول

(1) التفسير الأول ـ وهو تفسير العلامة العضد ـ قال: ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود من الواجب والممكن ـ الجوهر والعرض ـ :

وحينئذ:

- إما أن تشمل الثلاثة، كالوجود، والوحدة، فإن كل موجود وإن كان كثيرا فله وحدة ما باعتبار، وكالماهية ـ بمعنى ما به الشيء هو هو ـ والتشخص فإنهما ـ الماهية والتشخص ـ يشملان الجواهر والأعراض وكذا الواجب تعالى عند القائلين بأنّ له ماهية مغايرة لوجوده وتشخصًا مغايرًا لماهيته.
- أو تشمل اثنين منها كالإمكان الخاص، والحدوث، والوجوب بالغير، والكثرة، والمعلولية، فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض.

وعلى هذا التفسير: لا يكون القدم والعدم، والامتناع والوجوب الذاتيين من الأمور العامة، ويكون البحث عنها في كتب الكلام على سبيل التبعية لا الأصالة.

التفسير الثاني

(2) التفسير الثاني ـ وهو ما ذكره السيد الشريف في الشرح ـ قال: قد يراد بالأمور العامة: ما يتناول المفهومات بأسرها:

- إما على سبيل الإطلاق، كالإمكان العام.
- أو على سبيل التقابل: بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعًا، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم، والحدوث والقدم.

وتنحصر الأمور العامّة ـ بالاستقراء ـ التي يتعلّق بالبحث عنها غرض علميّ في ثلاثة: في الوجود والعدم وأحوالهما، وفي الماهيّة وأحوالها، وفي المركّب من الماهيّة والوجود أو العدم وأحواله وهو العلّة والمعلول ـ كما مر ذكره ـ.

وعليه: فكل ما يبحث عنه في هذا البحث يبحث عنه بالأصالة، وليس فيه ما هو تابع.

تنبيه: اعلم أيها النابه أن تفسير السيد الشريف للأمور العامة يتلائم مع ما اختاره العضد في مواقفه من جعل موضوع الكلام هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم ـ كما علم ـ ، وأن تفسير المصنف لها ـ أعني الأمور العامة ـ يتناسب مع من جعل موضوع الكلام الموجود.

التفسير الثالث

(3) التفسير الثالث ـ ما ذكره العلامة محمد بن مبارك شاه البخاري في شرح حكمة العين ـ قال: هي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلاتها .

قال السيد: أي: كالوجود ومقابله كالعدم والإمكان ومقابله كالامتناع.

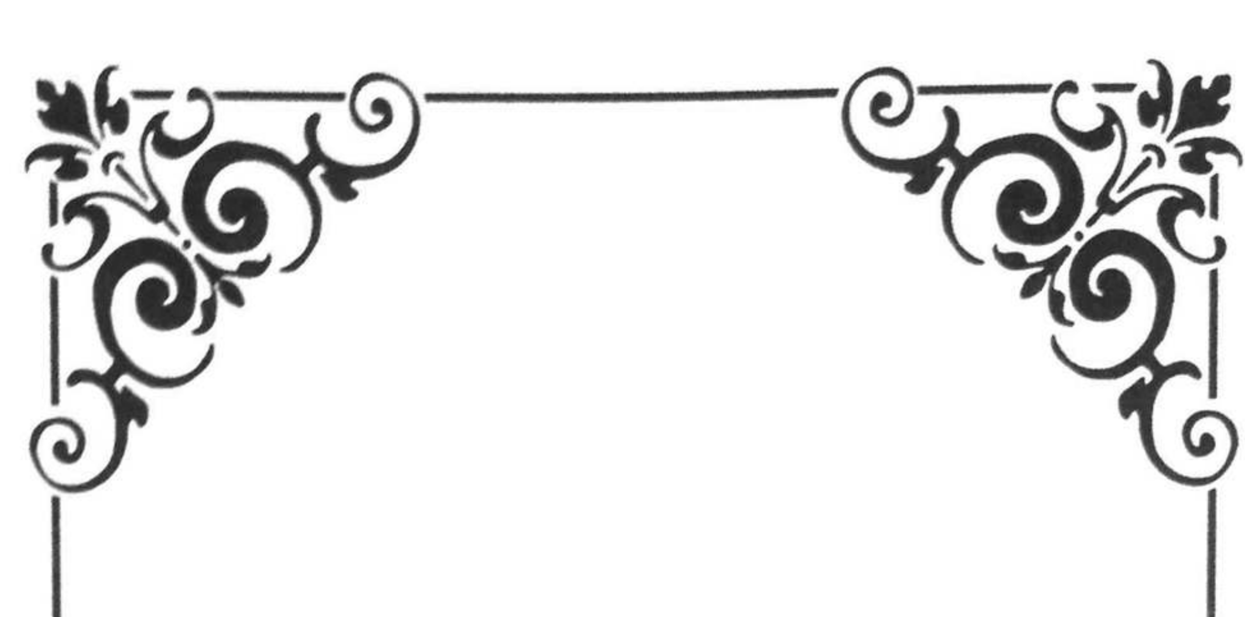
واعلم أن هذا التفسير أوفق بمذهب الفلاسفة.

وجه إفراد هذا الباب عن غيره

واعلم أن وجه إفراد هذا الباب عن غيره مع كونه عائدًا إليها: هو أنه لما كان البحث عن أحوال الموجود ـ وقد انقسم إلى الواجب والجوهر والعرض ـ واختص كل منها بأحوال تعرف في بابه فلم يبق إلّا الأمور المشتركة فلابد لها من باب على حدة، ولذلك احتيج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة بين الثلاثة؛ ولهذا أفرد بابها وقدّم على باب باحث عن أحوال مختصّة ببعضها ممّا يتعلّق به غرض علميّ ويترتّب عليه مقصود أصليّ.

وأيضًا: إنّ العام ـ أي: الأمور العامة ـ مقدم على الخاص ـ أي: الأمور المختصة بكل واحد من تلك الأقسام ـ طبعا فقدم وضعًا ليوافق الوضع الطبع.

***



مقدمة في تقسيم المعلوم
على
مذاهب المتكلمين والحكماء




تقسيم المعلوم عند المتكلمين

الأشاعرة والمعتزلة

اعلم وفقني الله وإياك أنّ تقسيمَ المعلوم ـ في هذا الفنِّ وقبل الشروع في مبحث الأمور العامة ـ أمرٌ لابُدّ منه، وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة.

وإليك مذاهب جماعتهم في تقسيم المعلوم:

تقسيم المعلوم عند الأشاعرة

اختلف الأشاعرة في تقسيم المعلوم بناء على قولهم بالواسطة فمنهم من جعل القسمة ثنائية، ومنهم من ثلث القسمة.

وإليك بيانها:

القسمة الأولى: عند نفاة الحال من الأشاعرة

فمنهم ـ وهم نفاة الحال ـ من قال المعلوم ـ أي: ما مِن شأنه أنْ يعلم ـ:

- إمّا أنْ يكون متحققًا في الخارج[1] وهو: الموجود.
- أوْ لَا يكون متحققًا في الخارج وهو: المعدوم.

فالقسمة عندهم ثنائية، والمعلوم عندهم ينحصر في هذين القسمين: موجود ومعدوم، ولم يجعلوا قسيم الموجود إلا قسمًا واحدًا وهو المعدوم.

---

[1]) تنبيه : إنّما اعتبر قيد في الخارج؛ لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني.

القسمة الثانية: عند مثبتي الحال من الأشاعرة

ومن الأشاعرة من ثلث القسمة، وهم من قالوا بالواسطة، وهو اختيار القاضي الباقلاني، ورجع عنه الجويني بعد القول به، واستقر مذهبه على نفي الواسطة.

فقالوا: المعلوم:

- إما لا تحقق له أصلاً وهو: **المعدوم.**
- أو له تحقق، وهذا المتحقق:
  - إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره، أي: لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو: **الموجود.**
  - وإن تحقق باعتبار غيره، أي: يكون تحققه تابعًا لتحقق غيره فهو: **الحال.**

فقسموا المعلوم إلى ثلاثة أقسام:

(1) موجود.

(2) ومعدوم.

(3) وحال.

فالقسمة عندهم ثلاثية، حيث جعلوا قسيم الموجود قسمين ـ معدوم وحال ـ.

وعرفوا الحال: بأنها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود.

***

تقسيم المعلوم عند المعتزلة

القسمة الأولى: عند نفاة الحال من المعتزلة

وأكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم إلى ثلاثة أقسام فقالوا:

المعلوم:

- إن تحقق في نفسه بوجه ما ـ أي: تقرر وتميز في الخارج ـ فهو: الشيء والثابت[1].

وهذا الثابت:

- إن كان له كون في الأعيان فهو: الموجود.
- وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو: المعدوم.

- وإن لم يتحقق في نفسه أصلاً ـ أي: لم يتقرر ولم يتميز في الخارج ـ كالممتنع فهو: المنفي.

الحاصل: أن المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم إلى ثلاثة أقسام:

(1) منفي.

(2) وثابت لم يكن له كون في الأعيان.

(3) وثابت له كون في الأعيان.

---

[1]) ويتناول على مذهبهم: الموجود والمعدوم الممكن.

فجعلوا قسيم الموجود ثابتًا لم يكن له كون في الأعيان، ومنفيًّا.

واعلم: أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضًا.

فالثابت عندهم أعم من الموجود؛ لانقسامه إلى الموجود والمعدوم.

والمعدوم عندهم أعم من المنفي؛ لصدق المعدوم على الثابت وعلى المنفي.

والحاصل: أنهم قسموا المعلوم إلى المنفي والثابت، والثابت إلى الموجود والمعدوم.

القسمة الثانية: عند مثبتي الحال من المعتزلة

ومن المعتزلة ـ وهم مثبتو الحال ـ من زاد قسما آخر، فقسموا المعلوم إلى أربعة أقسام، فقالوا:

الكائن في الأعيان:

- إن استقل بالكائنية ـ أي: لم تكن كائنيته أمر آخر ـ فهو الذات الموجودة.
- وإن لم يستقل الكائن بالكائنية ـ أي: تكون كائنيته تبعًا لكائنية أمر آخر ـ فهو الحال ـ الذي هو قسم من الكائن في الأعيان ـ.

الحاصل: أن المثبتين للحال من المعتزلة قسموا المعلوم إلى أربعة أقسام:

(1) موجود.

(2) وحال.

(3) ومعدوم.

(4) ومنفي.

الكائن في الأعيان إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود، أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال، وغير الكائن في الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت، وإلا فمنفي، فالأقسام أربعة.

***

تقسيم المعلوم عند الحكماء

إذا علمت تقسيم المعلوم على رأي المتكلمين - الأشاعرة والمعتزلة - فاعلم الآن التقسيم على رأي الحكماء:

قال الحكماء: كل ما يصح أن يعلم :

- إنْ كان له تحقق ما فهو: «الموجود» .
- وإنْ لم يكن له تحقق ما فهو: «المعدوم» .

فقد جعلوا مورد القسمة «ما يصح أن يعلم»؛ ليشمل: المعلوم بالفعل، وغيره.

فإنّ «ما يمكن أنْ يعلم» أعم من المعلوم وغيره، فإنّ كثيرا من الأشياء يمكن أنْ يعلم ولا يكون معلومًا.

فلو جعل مورد القسمة «المعلوم» لخرج عن القسمة: ما يصح أن يعلم ولا يكون معلومًا.

ثم قسموا الموجود إلى:

(1) **الخارجي**: وهو ما كان له تحقق في الخارج.

(2) **والذهني**: وهو ما كان له تحقق في الذهن.

***

أقسام الموجود الخارجي
عند الحكماء والمتكلمين

قسم الحكماء الموجود الخارجي إلى:

- **الواجب** : وهو ما لم يقبل العدم لذاته . وهو «الواجب لذاته»
- **والممكن** : وهو ما قبل العدم لذاته .

ثم قسموا الممكن إلى:

- **الجوهر**: وهو ما لا يكون في موضوع.
- **والعرض**: وهو ما يكون في موضوع ـ أي: محل يُقوّم ما حل فيه ـ.

واحترزوا بقولهم «محل يقوم ما حل فيه» عن الهيولى فإنها وإن كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا تكون مقومة لما حل فيها، بل يكون ما حل فيها مقومًا لها، فإن الصورة مقومة للهيولى.

أما المتكلمون فقسموه ـ أعني: الموجود الخارجي ـ إلى:

- القديم: وهو ما لا أول لوجوده، أي: لم يسبقه العدم.
- والمحدَث: وهو ما لوجوده أول، أي: يسبقه العدم.

وقسموا المحدَث إلى:

- الجوهر: وهو المتحيز بالذات ـ أي: شاغل للحيز[1] ـ .

---

(1) والحيز عندهم: هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء.

- والعرض: وهو الحال في المتحيز.
- وما يقابلهما ـ أي: يقابل المتحيز والحال في المتحيز ـ: وهو المحدَث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز.

وهذا القسم الثالث اختلف فيه المتكلمون:

فجمهور المتكلمين: استحالـوه، وعللوا هذه الاستحالة بقولهم: لو كان المحدَث الذي هو ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققًا لشارك الباري مولانا عز وجل في أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره؛ لأن ما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممتنع.

وأجازه الفخر الرازي وأجابهم على اعتراضهم بقوله ـ قدس سره ـ: الاشتراك في العوارض لاسيما الاشتراك في السلوب لا يستلزم التركيب في الذات، فإن البسائط متشاركة في العوارض، كالوجود والحدوث والوحدة والتركيب في ذواتها، وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتيهما.

***



الوجود والعدم والحال

تصور الوجود

«المختار أنه بديهي»

اعلم وفقني الله وإياك أنّ أرباب المعقول وأصحاب الفن اختلفوا خلفًا عن سلف في المقام على مذاهب:

المذهب الأول

المذهب الأوّل: أنّه تصور ماهية الوجود نظريٌّ محتاج إلى الكسب.

ونقل عنهم عدة تعاريف:

تعريف المتكلمين

فعرفه **المتكلمون** بأنه ـ أعني الوجود ـ: «الثابت العين» أي: ما هو ثابت نفسه وعينه.

وتقابله الماهية التي لا ثبوت لها إلا بثبوت وجودها، وليس الوجود نفسها ولا جزء منها، وأنها بنفسها ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة.

تعريف الحكماء

وعرفه **الحكماء** : بأنه هو الذي يمكن أن يخبر عنه، ويصح أن يسند إليه، ويحمل المحمول على مصداقه الذهني أو الخارجي.

ونقيضه العدم فلا يحمل عليه شيء ؛ لأنه لا شيء ولا مصداق له.

تعريف الفارابي

عرفه الفارابي: بأنه الذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو صحّ وقوعه فاعلاً أو منفعلاً.

تعريف الغزالي

عرفه الغزالي في مقاصد الفلاسفة: بأنه الذي ينقسم إلى الحادث والقديم.

ويعاكسه العدم في التعريفين.

وغيرها من التعاريف المذكورة في كتبهم والتي قصدوا منها تحديد الوجود أو رسمه والتي لا تزيده إلا خفاء وغموضًا، مع عدم تمامية كثير منها، وحصول المناقشة في جميعها بلزومها للدور المصرّح أو المضمر كما يعلمه ذوو البصائر والاقتفاء.

أدلة المذهب الأول

واستدل هذا الفريق على دعواه بعدة أدلة، منها:

قالوا: لو كان تصور الوجود ضروريًا لما اشتغل علماء الكلام بالبحث عن تعريف له وبيان حقيقته، كما أنهم لم يشتغلوا بإقامة البراهين على ما هو ضروري، لكنهم عرفوه واشتغلوا ببيان حده فلا يكون بديهيًا بل نظريًا كسبيًا.

وقالوا أيضًا : لو كان ضروريًا لما اختلف العقلاء في التصديق ببداهته .

المذهب الثاني

المذهب الثاني: أنّه بديهيٌّ التصوّر، غني عن البيان واضح لدى العوام فضلاً عن الخواص.

بل إن التباين بينه وبين نقيضه وهو العدم مرتكز في نفوس العوام وبيان ذلك في محاوراتهم بقولهم: «هذا موجود وذاك معدوم» ـ مثلا ـ من غير حاجة في ذلك إلى ما ذكره أهل الفن من التعريفات التي لم تزده إلا خفاء وغموضًا.

فقالوا:

- إن تصور ماهية الوجود بديهي، فلا يجوز أن يعرّف إلاّ تعريفًا لفظيًّا.
- وكذا الحكم ببداهته أيضًا بديهيّ.

فقالوا: إنّ القضية القائلة «تصور الوجود بدهي» بديهية أيضًا لا تحتاج إلى دليل، وإن ذكرت لها أدلة فهي في الواقع من باب التنبيه، وصورتها صورة دليل، فلا يصح أنْ يوجه إليها منع أو معارضة؛ لأنه خاص بالدليل.

تنبيهات المذهب الثاني

قالوا: إنّ الوجودَ جزءُ وجوديٌّ؛ لأنّ المطلق جزء من المقيد بالضرورة، والمقيد متصور بالبديهة؛ لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعًا، وجزء المتصور بالبديهة بديهي، فالوجود المطلق الذي هو جزء من الوجود المقيد بديهي.

قال الإمام في مباحثه: إنّ علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على غير المكتسب أَوْلى بأن لا يكون مُكتسبًا.

المذهب الثالث

المذهب الثالث: أنّه بديهيٌّ، والحكمُ ببداهته كسبيٌّ، وهو مذهب الإمام فخر الدين.

المذهب الرابع

المذهب الرابع: أنّه لا يُتصوّر لا بَداهةً ولا كسبًا، فهو ممتنع التصور.

المذهب المختار

والمختار: هو المذهب الثاني.

فالمحققون من أرباب هذا الفنِّ على أنّ تصوّر مفهوم الوجود بديهيّ، بل هو أول الأوائل، لا يحتاج في تصوره إلى توسيط شيء آخر، فلا معرِّف له حقيقي ـ أعني: الحد والرسم ـ ؛ لأنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له، والمعرِّف إنما يتركب منها، وعليه فلا معرِّف للوجود.

وأيضًا: لوجوب كون المعرِّف أجلى وأوضح من المعرَّف، فمن رام إلى تعريفه فقد أخطأ؛ إذ عرفه بما هو أخفى.

بل عن جمهور أهل الصِّناعة وَرَدَ التصريحُ بأنّه لا شيء أعْرَف من الوجود؛ وعولوا في هذا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب؛ لأنّ العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعْرَف من الوجود، بل لم يجد ما هو في مرتبته جَزَمَ حينئذ بأنّ الوجود أوْضَح الأشياء وأعْرَفها عنده.

ولكن المعنى الواضح عند العقل قد يُعرَّف من حيث إنه مدلول لفظ، فيُعرَّف تعريفًا لفظيًّا يُفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه؛ لِئلا يكون دَوْرًا. وعليه فكل ما وَرَدَ في تعريفه وتحديده عند المتكلمين وغيرهم كقولهم: «الوجود هو الكون والثبوت والتحقق والشيئية ... ونحو ذلك» فهو من قبيل التعريف اللفظي.

بل الراجح أيضًا: أنّ هذا الحكم ـ وهو القضية القائلة: بأن «تصور الوجود بديهي» ـ بديهيّ؛ يقطع به كلّ عاقِل يلتفت إليه وإنْ لم يُمارِس طُرق الاكتساب ـ على ما هو المذهب المختار ـ.

واعلم أنّ من ذهب إلى أنّ الحكم ببداهة مفهوم الوجود بديهي ـ وهو مذهب الجماعة ـ لم يذكروا أدلة عليه، بل ما ذكروه في كتبهم هو عبارة عن تنبيهات وأمارات على صحة ما ذهبوا إليه؛ لما تقرر في بابه من أن البديهي لا يستدل عليه وإنما قد ينبه عليه بالنسبة للأذهان القاصِرة. أمّا من ذهب إلى قول الفخر فما ذكروه يُعدّ استدلالاً حقيقيًّا على بداهة تصور الوجود، لأنهم يرون أنّ بداهة تصوره صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان والدليل، فتنبه من هذا فإنه مهم.

الوجود مشترك

مقدمة إرشادية:

قبل التعرض لبيان المذاهب والآراء في هذه المسألة يحسن بنا أنْ نشير إلى الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي:

فنقول:

المشترك اللفظي: هو أن لفظًا واحدًا يكون موضوعًا لمعان متعددة، وكل معني يغاير المعنى الآخر.

مثال: لفظ «عين»: هو لفظ واحد موضوع لمعاني متعددة هي الباصرة والجاسوس والذهب والفضة.

فهذا اللفظ يسمى بـ «المشترك اللفظي»؛ لأنّ الاشتراك هنا باللفظ فقط، وأمّا المعنى فمتغاير، وإذا تغايرت المعاني في المشترك اللفظي تغايرت الماصدقات والأفراد التي يصدق عليها.

أما المشترك المعنوي: فهو عبارة عن لفظ واحد، له وضع واحد، لمعنى واحد، ولكنه معنى عام كلي وله ما صادقات متعددة.

مثال: لفظ «الماء» يطلق على الماء المطلق والماء المضاف وعلى العذب والمالح.

وإذا تأملت في هذه الماصدقات تجد أن معنى «الماء» فيها شيء واحد وهو ذلك المائع السيال المُحدِث للرِّي.

واعلم أنّ الألفاظ المشتركة لفظًا ومعنى هي واحدة من ناحية أنها تطلق على ماصدقات متعددة، ولكن يحصل الاختلاف بين هذين النوعين من الاشتراك هو أن اللفظ في الاشتراك المعنوي له معنى واحد في جميع الماصدقات، أما اللفظ في الاشتراك اللفظي فله في كل مصداق معنى هو غير معناه في المصداق الآخر.

فمعنى الماء في جميع ماصدقاته واحد بخلاف معنى العين فهو في كل مصداق عبارة عن ماهية نفس المصداق الأول الباصرة، والثاني النابعة، والثالث الجاسوس ... إلخ.

بناء على ذلك:

- إذا اعتبر أحد ما لفظ الوجود مشتركًا معنويًا بالنسبة إلى ماصدقاته فيجب أن يقول: إن له معنى واحد في جميع الماصدقات.
- وإذا اعتبر أحد ما الوجود مشتركًا لفظيًا فيجب أن يقول: إن له معنى خاص في مورد كل مصداق، فيكون معنى الوجود في كل مصداق نفس ذلك المصداق.

***

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ العلماء اختلفوا في هذه المسألة على قولين[1]:

القول الأول: الوجود مشترك معنوي

معناه: أنّ الوجودَ له مفهوم واحد مشترك بين الوجودات، وهو مختار جمهور المحقّقين من الحكماء والمتكلمين.

فالوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات اشتراكًا معنويًّا، أي: له معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها.

وكونه مشتركًا عندهم من الأمور البديهية كما نص عليه الرازي في المباحث والسعد في التهذيب والمقاصد، والمذكور في معرِض الاستدلال تنبيهات؛ وهذا لأنّ البديهي لا يستدل عليه ولكن قد ينبه عليه كما تقرر في بابه.

ولكن هناك فرق بين مذهب المتكلمين ومذهب الفلاسفة لابد من لحاظه:

أشار إليه العلامة السعد في مقاصده حيث قال: «والجمهور على أنّ له مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الموجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، وإنما الاختلاف في الماهية، فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعًا».

---

[1]) وهذا الخلاف بينهم بناء على اختلافهم في زيادته على الماهية وعينيته لها .

«وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة، واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوِّم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلاً، وفي الواجب نفس الماهية» .

بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هو الحيوان الناطق، ووجودًا هو الكون في الأعيان».

انتهى كلامه قدس سره

***

القول الثاني: الوجود مشترك لفظي

معناه: أنّ وجود كلّ شيء عين ماهيّته، ولا اشتراك إلاّ في لفظ الوجود، وهو المحكيّ والمنقول عن أبي الحسن الأشعري وكذا عن أبي الحسين البصري من المعتزلة.

فذهبا إلى: أن وجود كل شيء عين ماهيته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود، فهو من قبيل المشترك اللفظي.

مذهب الفخر الرازي في المسألة

أما الإمام الرازي فاختلفت كلمته فتارة اختار الأول، وتارة مال إلى الثاني:

فاختار الأول في المعالم والأربعين والمباحث، فقال:

- **في معالمه:** مسمى الوجود مفهوم مشترك بين جميع الموجودات.
- **وقال في كتابه الأربعين:** وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم واحد، وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق تعالى ولحقيقته المخصوصة، وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول.
- **بل قال في مباحثه:** يشبه أن يكون ذلك ـ اشتراكه معنى ـ من قبيل الأوليات.
- **ومال إلى الثاني في كتابه المحصل، فقال:** ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك.

أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي

وقد نبهنا سابقًا على أنها ليست بأدلة حقيقة، بل هي مجرد تنبيهات في صورة الأدلة ـ وكما قال السعد: «والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات» ـ؛ لأنّ هذا المطلب من المطالب البديهية عندهم.

ومن هذه التنبيهات:

الأول: أنّه لو كان الوجود مشتركا لفظيّا لا معنويّا، لما وقع تردّد الذهن في خصوصيّات الماهيّات مع الجزم بالوجود المطلق، ولكن وقع تردّد الذهن فيها مع الجزم بالوجود المطلق، فإنا قد نجزم بوجود ماهية، ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود.

فإنّا إذا شاهدنا أثرًا حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثم زال اعتقادنا بإمكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك المعنوي لا اللفظي.

قال السيد الشريف في شرحه على المواقف: إنه لو لم يكن ـ الوجود ـ مشتركًا ـ يعني: معنويًّا ـ لامتنع الجزم[1] بالوجود عند التردد في الخصوصيات من أنواع الموجودات وأشخاصها . اهـ كلامه

[1]) قوله (لامتنع الجزم به) أي: بقاء الجزم. فتنبه قاله العلامة عبد الحكيم.

ويقول العلامة السعد: «فإنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثرًا مع التردد في كونه واجبًا أو ممكنًا عرضًا أو جوهرًا متحيزًا أو غير متحيز، ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنًا إلى اعتقاد كونه واجبًا إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به، الباقي مع التردد في الخصوصيات، وتبدل الاعتقادات مشتركًا بين الكل». انتهى كلامه

الثاني: أنّ مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيّات، وكلّ ما هو كذلك فهو مشترك بينها، فيكون الوجود مشتركا بينها.

فنحن يمكننا أن نقسم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن وإلى وجود الجوهر ووجود العرض، ويقبل العقل هذه القسمة، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ضرورة.

قال السيد الشريف: «إنّا نقسم الوجود ـ ابتداء وبواسطة ـ إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها، ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها ابتداء لأنه حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك» انتهى كلامه.

الثالث: أنّ مفهوم العدم واحد لا تعدّد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه ـ الذي هو الوجود ـ واحدا، وإلاّ لم ينحصر التقسيم بين الموجود والمعدوم؛ لاحتمال موجود آخر، ولم يتحقّق التناقض؛ لأنّه لا يكون إلاّ بين المفهومين.

وبعبارة أخرى نقول: إن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضًا واحدًا؛ لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم.

وقال أيضًا: «فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر، واللازم باطل قطعًا».

وإليك تقرير العلامة السعد لهذا التنبيه قال: «إنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم».

وقال السيد: «إن العدم مفهوم واحد؛ إذ لا تمايز في العدم بالذات فلا تعدد فيه إذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا في مقابله - أعني الوجود - معنى واحد؛ وإلا لبطل الحصر العقلي فيهما».

يعني أن قولك: «الشيء إما موجود أو معدوم» حصر عقلي، لا يخرج عنه قطعًا، فإذا كان العدمُ مفهومًا واحدًا والوجودُ مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي.

***

الوجود زائد على الماهيّة

يعني: أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو؟ عن الوجود، فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم يصفها بالوجود، وهو معنى العروض، فليس الوجود عينًا للماهية ولا جزءا لها.

اعلم أنّ هذه المسألة فرع على المسألة السابقة، ووقع فيها الخلاف أيضًا بين العلماء فرعا لوقوع الخلاف في السابقة.

ولكن قبل أن نتعرض لأقوال العلماء في المسألة نقدم مقدمة مهمة قدم بها الإمام الرازي مطلبه وبحثه فقال رحمه الله:

اعلم أنّ وجود الممكنات:

- إمّا أنْ يكون نفس ماهياتها.
- أوْ لَا يكون: فإنْ لم يكن:
  - فإمّا أنْ يكون داخِلاً في ماهياتها.
  - أوْ لَا يكون.

فالاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة.

(1) **الأول**: أن يكون وجودها عين ماهياتها.

(2) **الثاني**: أن يكون وجودها جزءا من ماهياتها.

(3) **الثالث**: أن يكون وجودها خارجًا عن ماهياتها. **انتهى كلام الإمام**

وقال السيد في شرحه على المواقف: اعلم أنه لم يقل أحد بأنّ الوجود جزء الماهية.اهـ

فسقط احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة وبقي اثنان: الأول والثالث.

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ الناس قد اختلفوا في أنّ الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها؟

وحاصل الاحتمالات هنا أربعة:

(1) إمّا أنْ يكون الوجودُ نفسَ الماهية في الكل - أي: في الواجب والممكن جميعًا -.

(2) أو يكون الوجود زائدًا عليها في الكل.

(3) أو يكون الوجود نفسَ الماهية في الواجب، زائدًا عليها في الممكن.

(4) أو يكون الوجود زائدًا على الماهية في الواجب، نفسَ الماهية في الممكن.

وهذا الاحتمال الرابع لم يقل به أحد من النّظار، فسقط واحد وبقي ثلاثة.

فانحصرت مذاهب النّظار في هذه الثلاثة:

الأول: قال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري من المعتزلة: إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية - أي: عبارة عن نفس حقيقتها في الكل يعني في الواجبات والممكنات كافة -.

وقال جمهور المتكلمين: إن هذا الوجود ـ الذي قد ثبتت بداهته وثبت اشتراكه معنىً في المسألتين السابقتين ـ زائد على الماهية في الواجب والممكن، لكن لا في الخارج ؛ لأن الوجود ليس أمرًا موجودًا في الخارج بل في الذهن ، فافهم هذا فإنه مهم.

قال الإمام : وهو الحق.

وقال الحكماءُ وجماعة من محققي المتكلمين ـ وإن كان المشهور بين المحصلين لهذا العلم الشريف إسناد هذا القول للحكماء فقط إلا أنه غير صحيح ـ : إنّ وجود كل ماهية مغاير لها إلّا واجب الوجود تعالى فإن وجوده نفس حقيقته ، أي: أن الوجود في الواجب هو نفس ماهيته، وزائد عليها في الممكن.

***

أدلة الرأي الأول

رأي أبي الحسن وأبي الحسين

استدلوا بوجوه نقل الإمامُ الرازي بعضها في المباحث المشرقية وأجاب عليها، وذكر العلامة العضد في مواقفه ثلاثة من هذه الوجوه وأجاب عليها، وكذا تعرض لبعضها العلامة السعد في مقاصده.

وحاصل دليل الأشعري:

أن الإمام الأشعري يرى أنّ الوجود لو زاد على الماهية فسوف تترتب على هذه الزيادة المحالات العقلية، فتارة يتحقق على هذه الزيادة التناقض، وتارة يتحقق التسلسل، وتارة الدور، وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى هذه المحالات، فيكون ما أدى إليه وهو زيادة الوجود محالاً، فيثبت له مطلوبه وهو كون الوجود عين الماهية.

وبيانه: أنّ الوجود لو زاد على الماهية فإما أن يقوم بالماهية وهي معدومة وإما أن يقوم بها وهي موجودة:

- فإن قام بها وهي معدومة لزم التناقض؛ لأن الماهية تكون موجودة بذلك الوجود العارض لها وهي معدومة، فتكون موجودة معدومة، وهذا تناقض.

- وإن قام بها وهي موجودة:

- فإما أن تكون موجودة بوجود سابق على هذا الوجود، فيلزم التسلسل؛ لأن ذلك الوجود السابق مماثل لهذا الوجود العارض، فيكون عارضًا زائدًا، فيلحق الماهية وهي موجودة بوجود قبله، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

- وإما أن تكون موجودة بذلك الوجود، فيلزم الدور؛ لأن ذلك الوجود السابق حيث كان هو الوجود المتأخر فلا تتحقق الماهية المعروضة له خارجًا حتى تتصف به أولا، وحينئذ يقال: إنها تحققت قبله خارجًا، ويعرض لها وهي موجودة، ولا تتصف به أولا حتى يعرض لها هذا الوجود المتأخر؛ فقد توقف عروض هذا الوجود المتأخر على تقدمه كي تتحقق الماهية في الخارج، وتوقف تقدمه على عروضه المتأخر، وهذا دور ظاهر.

وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدي إلى التناقض إن قام بها وهي معدومة، وإلى التسلسل أو الدور إن قام بها وهي موجودة، وكل من التناقض والتسلسل والدور محال، فيكون ما أدى إليه وهو زيادة الوجود محالا، فثبت: كون الوجود عين الماهية، وهو المطلوب.

وأجيب عن هذا بـ : أن قيام الوجود بالماهية ليس بشرط كونها معدومة أو موجودة، حتى تترتب تلك المحذورات والمحالات المذكورة، بل يقوم الوجود بها من حيث هي، على معنى: أنا نعتبر الماهية حاصلة بلا اعتبار أنها موجودة أو معدومة. ومن أراد الوصول إلى الغور فعليه بمطالعة المطولات والكتب العالية.

أدلة الحكماء وبعض محققي الكلام على أن الوجود نفس ماهية الواجب

وقد استدل الحكماء وبعض محققي الكلام ـ على أن الوجود نفس ماهية الواجب ليس بزائد عليها وإن زاد على ماهية الممكن ـ بعدة أدلة منها[1]:

قالوا: لو كان الوجودُ زَائِدًا في الواجب؛ لكان الوجودُ وصفًا محتاجًا إلى ماهية الواجب ليقوم بها، ولو كان محتاجًا لكان ممكنًا، وكونه ممكنًا محال؛ لأنّ ماهية الواجب لا يقوم بها الممكن، فبطل كونه زائدًا، فثبتَ: أنّ الوجود عين ماهية الواجب.

وأجيب عنه بـ: أنّا نُسلِّم أنّ الوجود محتاج إلى ذات الواجب ليقوم بها، ونمنع كون هذا الاحتياج يؤدي إلى الإمكان؛ لأنّ المدار في ثبوت وصف الإمكان للشيء على كون حصوله بواسطة الغير ووجود الواجب لذاته، بمعنى أنه لازم لها لنفسها لا ينفك عنها، وليس لزومه لأمر خارج عنها، فانتفى الإمكان.

---

[1]) وسنعرض أدلتهم علىٰ زيادته في الممكن مع أدلة الجمهور.

تنبيهات جمهور المتكلمين
على زيادة الوجود على ماهية الممكن

اعلم أيها النابه أن هذا المطلب عند الجمهور ـ وهو زيادة الوجود على الماهية ـ من المطالب البديهية ولذلك ذكروا عليه بعض التنبيهات فتعبير بعضهم بالأدلة من قبيل التجوز وإلّا فهي ليست أدلة حقيقة لأن الاستدلال يتنافى مع كون المطلب بديهيا، بخلاف التنبيه فقد ينبه على المطلب البديهي؛ لأن النفس قد تغفل عنه فتحتاج إلى التنبيه.

وعليه فاعلم أنّ علماء الكلام ذكروا في هذا المقام عدة تنبيهات تنبيها على زيادة الوجود:

منها: أنّ الوجود مشترك ـ على ما تقدّم ـ فإمّا أن يكون نفس الماهيّة، أو جزءا خارجيّا منها، أو خارجا عنها.

والأوّل باطل، وإلاّ لزم اتّحاد الماهيّات في خصوصيّاتها؛ لما تبيّن من اشتراكه ووحدته.

والثاني باطل، وإلاّ لم تنحصر أجزاء الماهيّة، بل تكون كلّ ماهيّة على الإطلاق مركّبة من أجزاء لا تتناهى، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

منها: تحقّق الإمكان: يعني: أنّ الماهية من حيث هي هي تقبل العدم، وإلا ارتفع الإمكان عنها، ولو لم يكن الوجود زائدًا عليها لم تقبل الماهية العدم.

وحاصله: أنّ ممكن الوجود متحقّق بالضرورة، والإمكان إنّما يتحقّق على تقدير الزيادة؛ لأنّ الوجود لو كان نفس الماهيّة أو جزءها، لم تعقل منفكّة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ، وإلاّ لزم اجتماع النقيضين، وهو محال.

وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب، فينتفي الإمكان حينئذ؛ للمنافاة بين الإمكان الخاصّ والوجوب الذاتي.

ومنها: صحة السلب: يعني صحة سلب الوجود عن الماهية.

فنحن نقول: «العنقاء ليست بموجودة» ولو لم يكن الوجود زائدًا على الماهية ما صح سلبه عنها.

ومنها: صحة الإخبار، أو فائدة الحمل كما يعبر بعضهم، يعني حمل الوجود على الماهية أو الإخبار به عن الماهية.

حاصله: أنا نقول: إن صحة الإخبار بالوجود عن الماهية التي أدركت بكنهها وحقيقتها يفيد زيادتها على الماهية، لأنه لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها لم يصح الإخبار به عنها؛ لأن الماهية إذا أدركت بجميع أجزائها كان حمل الأجزاء عليها غير مفيد، وكذلك حمل نفسها من باب أولى.

مثلاً: إذا أدركت حقيقة الإنسان وتصورته بأنه «حيوان ناطق»، ثم حكمت عليه بالوجود بعد ذلك، فقلت: «الإنسان موجود» كان ذلك الحكم مفيدًا، وما ذاك إلا لأن الوجود غير الماهية؛ فيكون زائدًا.

ومنها: **تعقل انفكاكه أو الانفكاك في التعقل.**

حاصله: أنّا قد نتعقل الماهيّة مع الذهول عن وجودها فنشكّ في وجودها الذهني والخارجي، كما نتعقل ماهية الجسم فنقول: «ما تركب من أجزاء» مثلا، مع الذهول عن وجوده.

وكذا فإنا نتعقل الوجود مع عدم تعقل الماهية وجهل خصوصياتها فلا ندرك حقيقتها وكنهها، كما هو الحال مع «الروح» فإنا نتعقل وجودها ولا ندرك كنهها.

والمعقول مغاير للمشكوك.

لا يقال: إنّا قد نتشكّك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائدا عليه ويتسلسل.

لأنّا نقول: الشكّ ليس في ثبوت وجود الوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهيّة، وذلك هو المطلوب.

***

تنبيهات جمهور المتكلمين
على أن الوجود زائد على ماهية الواجب

نبه المتكلمون على أنّ الوجود زائد على ماهية الواجب بعدة وجوه:

منها: لو كان وجود الواجب عين ذاته لكان مبدأ الكائنات هو الوجود، لكن الثاني باطل، فما أدى إليه وهو أن وجود الواجب عين ذاته باطل، فثبت: أنه غير الذات وهو المطلوب.

ومنها: قولهم: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، ومن المعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به التخالف، فوجب أن يكون الوجود غير الماهية.

ومنها: قولهم: الوجود معلوم ضرورة لكل أحد، وحقيقة الواجب غير معلومة، فوجب أن يكون الوجود غير الذات؛ لأن المعلوم خلاف المجهول.

وفي هذا القدر كفاية للمتعلم المبتدىء، ومن أراد استقصاء البحث فليطلب المطولات.

***

أقسام الوجود [1] «الذهني والخارجي»

اعلم أرشدك الله إلى الصواب والحق أن الوجود ينقسم انقساما حقيقيًا وغير حقيقي «مجازيًا» إلى أربعة أقسام [2] هذا عند القائلين بالوجود الذهني - وسيأتي الكلام فيه -:

فكل موجود في الخارج له وجودات أربعة حاصلها يرجع إلى قسمين هما الوجود الحقيقي والوجود المجازي:

---

(1) **اعلم أنّ تقسيمات الوجود كثيرة جدًا:**

- منها: الوجود بالقوة والوجود بالفعل.
- ومنها: الوجود الواجب والممكن.
- ومنها: الوجود النفسي والغيري.
- ومنها: الوجود المتقدم والمتأخر.
- ومنها: الوجود المجرد والمادي.
- **ومنها: الوجود الذهني والخارجي، وهذا التقسيم هو المراد هنا.**

وطرح هذه المسألة - أعني الوجود الذهني - من المسائل الحديثة التي لم يرد ذكرها صراحة في الكتب الفلسفية القديمة، وأول من تعرض لبحثه - في حدود علمنا - هو الإمام الفخر الرازي في مباحثه المشرقية.

(2) **يطلق الوجود على كل منها في حد ذاته حقيقة، وأما إذا اعتبرناه بالقياس إلى ذات الشيء وحقيقته فيطلق على القسمين الأولين منها حقيقة، وعلى القسمين الأخيرين مجازًا.**

أقسام الوجود الحقيقي

اعلم أن الوجود الحقيقي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوجود الخارجي

الوجود العَيْني الخارجي «الأصيل».

وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته، بل نفس تحققها، وهو الوجود الذي به تظهر عن الموجود أحكامُه المعلومة الثبوت له، وآثارُه المطلوبة منه.

وبعبارة أخرى: هو الوجود الذي تترتب عليه آثار الشيء الخارجية[1]، كالإحراق والإضاءة المترتبة على الوجود الخارجي للنار.

وهو أعلى الوجودات الأربع، ويسمى «عينيًّا» نسبة إلى العين بمعنى الشريف كما يقال لأشراف البلد الأعيان، ويسمى «خارجيًّا» لتحققه باعتبار الخارج من الذهن، ويسمى «أصيلا» لكونه ذا أصلٍ وعرق.

---

[1]) **والمراد بالأثر في هذا المقام:** هو «كمال الشيء» سواء كان كمالاً أوّلاً تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الإنسان، أو كمالاً ثانيًا مترتبًا على الشيء بعد تمام ذاته كالتعجب والضحك للإنسان.

فالوجود الخارجي هو الوجود الذي يترتب فيه على الماهية تلك الآثار المطلوبة من الماهيات سواء كانت هذه الآثار ذاتية لها أو عارضة.

القسم الثاني: الوجود الذهني

الوجود الذهني «**الظلي**» ، «**غير الأصيل**». وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم، ويكون المتحقق في الذهن الصورة المطابقة للشيء[1]، بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أنّ ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم.

ولا تترتب عليه تلك الآثار المترتبة على الوجود الخارجي للماهية.

ويسمّى: «وجودًا ظِليًّا»؛ لتفرعه عن الوجود العيني وحكايته له تفرع الظل عن الشاخِص وحكايته، وإن كان الحاكي هنا لو تحقق في الخارج لكان عين العين بخلاف الظل - كما سبق ونبهنا عليه -.

أقسام الوجود غير الحقيقي

اعلم أن الوجود الغير الحقيقي «المجازي» ينقسم إلى:

القسم الأول: الوجود اللفظي

الوجود اللفظي، كوجود «لفظ النار».

القسم الثاني: الوجود الخطي

الوجود الخطي، ويسمى: «الوجود الكتابي»[2].

---

(1) **ومعنى المطابقة بين ما في الذهن وما في الخارج**: أنّ الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية.

(2) ولا يخفى أنّ الوجود اللفظي والوجود الكتابي من أنحاء الوجود الخارجي.

ويشمل: نقش الحروف المعتادة والمجسمات المصنوعة والصور المأخوذة بجهاز الرسم أو المنقوشة على الألواح الحجرية وغيرها.

واعلم أنّ كل لاحق من هذه الوجودات يدل على السابق منها، فالخطي يدل على اللفظي، واللفظي يدل على الذهني، والذهني يدل على العيني الخارجي.

وتقسيمه إلى القسمين الأولين حقيقي؛ لإضافته إلى ذات الشيء وحقيقته، فإن الوجود في الخارج الشخص، وفي الذهن الماهية.

أما تقسيمه إلى اللفظي والخطي فهو مجاز؛ لأنه ليس الموجود من الإنسان مثلا في اللفظ أو الخط شخصه أو ماهيته، بل الموجود في اللفظ اسمه وفي الخط النقش الدال على اللفظ الذي هو صورته المرقومة.

***

حاصل الكلام: أن الوجود الّذي ثبت كونه متصوّرًا بالبديهة ومشتركًا معنى بين الموجودات:

- قد يتقيّد بقيد الخارج، فيقال: «الوجود الخارجي»، أو «في الخارج» ويرادفه: «الوجود العيني» و«الوجود الأصيل».
- وقد يتقيّد بالذهن فيقال له: «الوجود الذهنيّ»، أو «في الذّهن» ويرادفه: «الوجود الظلّي»، و«الوجود الغير الأصيل».

والمراد بالوجود الخارجيّ: هو الوجود الّذي إذا اتّصف به الشيء يصير بحيث يصحّ أن يترتّب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتاً من الذوات.

فمعنى كون النّار مثلاً موجوداً في الخارج، هو أن يكون بحيث يترتّب عليه الإضاءة والإحراق.

وهذا القسم من الوجود ممّا لا شبهة فيه ولا نزاع في تحقّقه عند السادة العلماء.

والمراد بالوجود الذّهني: هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتّب عليه آثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كون وتحقّق مّا، فهذا ممّا فيه خلاف بين الحكماء والمحقّقين من المتكلّمين وبين غيرهم.

***

الوجود الذهني

اعلم أيها السالك مسلك التحقيق أنّ مسألة الوجود الذهني[1] كانت وما زالت معترك السادة العلماء، ومحل بحث الفحول من علماء المعقول، فهي من المسائل الدقيقة والتي كثر فيها الكلام بين المتقدمين والمتأخرين وتنازع فيها القوم، وما نقدمه لك ليس إلا مفتاح لهذه المسألة التي شغلت عقول الحكماء والمتكلمين على مر العصور ، وقبل عرض المذاهب فيها وأدلة كل واحد نحرر لك أولاً محل النزاع فهذا مبدأ الكلام.

تحرير محل النزاع:

اعلم أنه لا خلاف بين العلماء ولا نزاع بينهم ولا شك عندهم بل لا شبهة في أنّ «النار» ـ مثلا ـ لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها المترتبة عليه من الإضاءة والإحراق، وهذا الوجود عندهم يسمى: وجودا عينيًّا وخارجيًّا وأصيلاً.

ولا خلاف بينهم أيضًا ولا شك عندهم في أنّ العاقل يتصور المفاهيم ويفكر ويعقل ويعلم ويتخيل ويتوهم .

---

[1]) **تنبيه:** اعلم أن الوجود الذهني غير وجود الذهن؛ لأنّ الذهن قوة النفس على اكتساب العلوم، وأما الوجود الذهني فهو ما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له .

وكذلك لا كلام في أنّ العاقلة عند إدراكها لشيء ما يحصل لها حالة جديدة لم تكن حاصلة لها قبل الإدراك، فالنافون للوجود الذهني لا يقصدون نفي التصور والعلم وإلّا لكان قولهم حمقا وسخفا .

وإنّما نزاعهم في أنّ إدراك الماهية هل هو بصورة مرتسمة في النفس هي عين ما في الخارج والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ، أوْ لَا بحيث يكون إضافة بين النفس وبين المعلوم ، فتنبه لهذا فإنه مهم .

فالخلاف بينهم ـ بعبارة أخرى ـ في أنه هل هناك وجود آخر وراء هذا الوجود الخارجي هو الوجود الذهني الظلي بمعنى وجود ماهيات الأشياء المطابقة لما في الخارج في الذهن بوجود مستقل خاص يقابل الوجود الخارجي، أمْ لَا ؟ .

إذا علمت هذا وبان وظهر مرادهم وتحرر لك محل نزاعهم[1] بحيث لا مرية فيه فاعلم أنّ العلماء قد اختلفوا في الوجود الذهني فجماعة منهم نفوه وحصروا الوجود في الخارجي الذي تصدر به آثار الموجود كالحرارة والإحراق للنار، والمحققون منه أثبتوه وقسموا الوجود إليه وإلى الخارجي قسمة حقيقية ، **وإليك مذاهبهم بالتفصيل:**

---

[1]) وبعض المحققين ادعى عسر تحرير محل النزاع ، وبيان كلامه متروك للمطولات .

المذهب الأول: مذهب القائلين بالوجود الذهني
وهم الحكماء وجمهور المتكلمين

حاصل كلامهم: أنّ للماهيات وراء الوجود العيني الخارجي - وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها - نحوًا آخر من الوجود وظهورًا ثانيًا لا يترتب عليها فيه الآثار، **ويسمى**: «وجودًا ذهنيًا ظليًّا» باعتبار أنّ محل ظهوره وأفق تحققه هو ظرف الذهن.

فالماهية الواحدة بذاتها وذاتياتها لها نحوان من الوجود عندهم:

- **النحو الأول: وجود خارجي**: أي: خارج الذِّهن على وجه يكون الخارج ظَرْفًا لوجودها، فيكون الأمر الخارج مصداقًا لها.

- **النحو الثاني: وجود ذهني**: فيكون لها وجود مستقل كالخارجي إلا أن ظرفه الذهن، ويكون الأمر الذهني مصداقا لها.

ثم اختلف القائلون بالوجود الذهني:

فذهب بعضهم: إلى أنّ تلك الصورة الذهنية عين ما في الخارج، والعلم بأية مقولة عين تلك المقولة، ولا فرق بينهما إلا بالمحل.

واشتهر اسمهم باسم «أهل الحقيقة».

فالموجود في الذّهن عندهم هو نفس الماهيّة الّتي توصف بالوجود الخارجي، ولكن الاختلاف بينهما بالوجود دون الماهيّة.

وذهب بعضهم : إلى أنه شبَح ومِثال مناسب له ، لا مطابق تماما .

ويقال لهم «أهل الشبح» أو «المثال» .

فهم وإنْ وافقوا في أنّ هناك وجودًا ذهنيًّا وراءَ الوجود الخارجي إلّا أنهم يخالفون الجمهور في حقيقته، فالوجود الذهني عندهم ليس ماهية الأشياء وذاتها كما عند الملقبين بـ«أهل الحقيقة»، بل الموجود في الذِّهن شبح الماهية لا نفس الماهية، فهو يُباين المعلومَ الخارجي ويغايره في ذاته ، وإنّما بينهما نوع تشابه يجعله قادِرًا على حكاية بعض خصائصه ليس إلّا .

***

المذهب الثاني: مذهب النافين له

وهو مذهب بعض المتكلمين

فذهب بعض الأشعرية والمتكلمين إلى إنكار الوجود الذهني مطلقًا، فأنكروا وجود الأشياء في الذهن وأنّ الذي تحقق في الذهن هو العلم المتعلق بها.

واختلفوا فيما بينهم أيضًا:

فمنهم من ذهب إلى أنه إضافة بين النفس وبين المعلوم.

وحاصل كلامهم: أنه ليس للماهية تحقق ووجود لدى الذهن مقابل الوجود الخارجي، بل إنّ التصور ليس إلا إضافة بين الذهن وبين الشيء المتصور.

ومنهم من ذهب إلى أنه صفة ذات إضافة كما اختاره جماعة من الأشعرية.

والكلام مبسوط في المطولات، وقد أفردتُ مذهب المتكلمين برسالة خاصة جمعتُ فيها كلامهم ومذاهبهم وأدلتهم سميتُها «الوجود الذهني عند المتكلمين» فمن أراد الوقوف على مذهب المتكلمين واستقصاء البحث في المسألة فليرجع إليها.

وعلى كل فاعلم أيها الصديق القريب أنّ النافين للوجود الذهني ليس لهم دليل شاف لشكوك الصدر، واف ببيان حقيقة الأمر، خال من المعارضة، وسنعرض لك بعض أدلتهم.

***

أدلة النافين للوجود الذهني

استند بعض المتكلمين في منعهم الوجود الذهني إلى عدة أدلة منها:

منها: أنه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حارًّا باردًا أسود أبيَض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدين.

وبعبارة أخرى: لو كان تصور الشيء مستلزمًا لحصوله في الذهن للزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حارًا باردًا لأنا إذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة، لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة.

وكذلك يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد.

وكذلك فإن اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة التي هي من خواص الأجسام فما أدى إليه وهو حصول المتصور في الذهن محال.

وكذلك لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في الذهن للزم من تصور السموات حصولها في الذهن مع عظمها، وهو باطل بالضرورة.

ومنها: أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل.

ومنها: لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين الضدين لوجد في الخارج، لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة، فما أدى إليه وهو أنه موجود ذهنًا باطل.

وبيان لزوم وجوده في الخارج أنه حيث وجد في الذهن والذهن موجود في الخارج فيكون موجودًا في الخارج ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء.

كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت فإن وجوده في الكوز الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت، فكذلك وجود المعدوم في الذهن والذهن موجود في الخارج، يلزمه وجود المعدوم، كشريك الباري في الخارج، وهو محال، فالمؤدى إليه وهو الوجود الذهني محال.

والجواب: أنّ مبنى هذه الأدلة على عدم التفرقة بين الوجود الخارجي الذي به الهوية العينية والوجود الذهني الذي به الصورة الذهنية، فرتب على الوجود الذهني لوازم الوجود الخارجي وهذا غير صحيح.

وبيانه: أنّ المتصف بالحرارة أو البرودة هو ما تقوم به هوية الحرارة أو هوية البرودة لا الصورة الذهنية، فليس الحاصل في الذهن هو ماهية ما له الحرارة والسواد ونفسه بل الحاصل صورتهما ومثالهما، والتضاد إنما هو بين الهويتين لا بين الصورتين، والحاصل في الذِّهن الصورة لا الهُويّة، وقيام الصورتين بالذِّهن لا استحالة فيه.

وأما مسألة السموات فالمحال والممتنع هو حصول هوية السماء والجبل في الذهن بأن تكون أجرامها المرئية الخارجية بأنفسها موجودة في الذهن، أما صورها

ومفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا استحالة ولا امتناع في وجودها وحصولها ذهناً.

وأما مسألة لزوم وجود المعدوم في الخارج فإنها تتحقق إذا كان الوجودان خارجيين ويكون الموجودان هويتين، كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت. بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج، فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل.

وبالجملة: فالموجود في الذهن الماهية الكلية، والموجود في الخارج الماهية الشخصية أعني «الهوية»، وماهية الشيء الكلية مخالفة هويته في كثير من اللوازم:

فإنّ الماهية كلية ومجردة من العوارض والمشخصات، والهوية ليست كذلك.

والماهية ليست مصدرا للآثار، والهوية مصدر للآثار.

والمطابقة بينهما باعتبار أنّ الماهية لو وجدت في الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت عن العوارض كانت تلك الماهية.

***

أدلة محققي الحكماء والمتكلمين المثبتين للوجود الذهني

استدل المحققون من الحكماء والمتكلمين على الوجود الذهني الذي ادعوه إثباتا بوجوه عديدة ونحن ذاكرون منها قدرًا مجملاً يليق بالمقام وغرض الكتاب إن شاء الله ومن أراد المعالي فعليه بأمهات الكتب وبطون الحواشي:

منها: أنا نتصور أمورًا لا وجود لها في الخارج أصلاً، كالممتنع مثل «شريك الباري» و«اجتماع النقيضين والضدين».

ثم نحكم على هذه الأمور التي لا وجود لها في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، فنقول ـ مثلا ـ: «الجمع بين الضدين مفهوم كلي»، و«شريك الباري ممتنع»، و«ثبوت النقيضين في شيء محال» وهكذا.

والحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ويقتضي ثبوتها؛ لأنّ المحكوم عليه بحكم ثبوتي يجب أن يكون ثابتًا؛ إذ ثبوت الشيء فرع ثبوته في نفسه، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها في الخارج، فيجب أن تكون موجودة في الذهن بل يتعين ذلك بل يمكن دعوى الضرورة في تحقق الوجود الذهني للصور الذهنية، وهذا هو المطلوب.

ومنها: أن يقال: من المفهومات ما هو كلي، أي: متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية، فلابد أن يكون الموصوف بها موجودًا، ومعلوم أنه ليس في الخارج لأن كل

موجود في الخارج فهو مشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فيكون موجودًا في الذهن، وهو المطلوب.

ومنها: أنّ من القضايا موجبة حقيقية، والقضية الموجبة تستلزم وجود الموضوع - كما هو معلوم في بابه - ولا يوجد في الخارج؛ لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلا كقولنا: «كل عنقاء طائر» أي: كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائرًا، وقد يوجد في الخارج بعض الأفراد، ولكن الأحكام لا تنحصر في الأفراد الخارجية كقولنا: «كل إنسان ناطق» أي: كل ما لو وجد كان إنسانا فهو بحيث إذا وجد كان ناطقًا، وحيث إنها تستدعي وجود الموضوع ولا وجود له في الخارج فهو موجود ذهنًا.

***

تساوق الشيئية [1] والوجود وتلازمهما
وأنّ الوجود مرادف الثبوت [2]

اعلم أنّ هذا البحث بحث معنوي، بخلاف بحثهم في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه فبحثهم هناك بحث لُغوي لفظي صرف متعلق ببيان ما وضع له لفظ «الشيء» وليس الكلام فيه فإنّ البحث اللفظي لا ينخرط في سلك هذا الفن لأنّ التكلم فيه إنّما هو على المعاني ما هي؟ لا على الألفاظ على ماذا تطلق؟ فتنبه لهذا سدد الله خطاك.

إذا علمت هذا فاعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا المقام إلى مذهبين:

---

[1]) **لفظ الشيء يطلق بعدة إطلاقات على حسب المذهب:**

- عند الأشاعرة على: «الموجود» فقط، فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء.
- وعند أبي الحسين البصري على: «الموجود» حقيقة، و «المعدوم» مجازًا. ومذهبه قريب من مذهب الأشاعرة.
- وعند البصرية من المعتزلة والجاحظ على: «المعلوم».
- وعند الجهمية على: «الحادث».

[2]) اعلم أن هذا البحث وما بعده وهو بحث (المعدوم ليس بشيء وثابت) مرتبطان ببعض جدا بل إن المتكلمين يدرجان البحثين في بحث واحد وعنوان واحد، ونحن فصلنا بينهما لأننا رأينا أنه في صالح التعليم خاصة مستوى المبتدئين والله أعلم .

فذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين واتفقوا على:

- أن الوجود والثبوت مترادفان، وأن معناهما واحد وهو: التقرر في الخارج.
- وأن الوجود والشيئية متساوقان ـ أي: متلازمان ـ ، وأنهما متساويان في الصدق[1]، وإنْ لم يتحدا في المفهوم، حتى أنّ كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق.
- وأن العدم والنفي مترادفان، وأن معناهما واحد، وهو: عدم التقرر في الخارج.

فحاصل مذهبهم:

- أنّ المعقول من الوجود والشيئية ليس إلا الثبوت ضرورة، فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود، وبالعكس الكلي.
- وأنّ المعقول من العدم ليس إلا النفي، فكل ما هو معدوم فهو منفي، وبالعكس، وكما أن المنفي ليس بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت.

***

[1]) **فمفهوم الوجود**: هو التقرر في الخارج، **ومفهوم الشيئية**: هو تميز الشيء في الخارج عما عداه، فيكون الماصدق واحدًا.



المعدوم [1]

---

(1) اعلم أنّ بحث المتكلمين في المعدوم وكذا الحال إنّما هو بحث بالعرض وبالتبع لا بالذات والأصالة، إنّما بحثهم بالذات والأصالة إنّما هو عن الوجود وأحكامه، وبحثهم عن العدم والحال جاء استطرادًا وتتميمًا للبحث في الوجود.

هل المعدوم الممكن ثابت أو ليس بثابت
هل المعدوم الممكن شيء أم لا ؟
والقسمة هنا إما ثنائية وإما ثلاثية

اعلم أنّ هذه المسألة من أمهات المسائل الكلامية؛ إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة ومنها ما يقع في بحث الإلهيات[1].

واعلم أيضًا أنّ هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فإنّ القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها[2]، فلا تغفل عنه فإنه مهم.

وكذلك اعلم أنّ هذا البحث متعلق بما قدمناه لك في تقسيم المعلومات، وسنبين لك هذا بما يقتضيه المقام .

---

[1]) لأن الماهيات الممكنة ـ على مذهب المعتزلة ـ أشياء ذوات ثبوت قبل وجودها خارجًا، فمعنى خلق الله لها ليس إلا إضافة الوجود إلى أشياء ثابتة أزلاً، وحينئذ ستكون هذه المسألة متعلقة تعلقا شديدًا بالكلام في جعل الماهيات أوْ لا، وكذا مباحث الحدوث والقدرة الإلهية وغيرها من المسائل.

[2]) فإن الوجود إذا كان زائدًا على الماهية فهذا يعني أنهما متغايران ويصح أن يحصل بينهما الانفصال، فتنفصل الماهية وتتقرر وتتحقق وتثبت بدون الوجود.

وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يقال عنها أنها موجودة، لأنها قد انفصلت عن الوجود، فتسمى شيئًا لا موجودة. فتنبه

إذا علمت هذا فاعلم أن النظار اختلفوا في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب جمور الحكماء والمتكلمين[1]

قد مر معنا: أن المحققين من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود والشيئية وتلازمهما وتساويهما في الصدق، وإن لم تتحدا في المفهوم، حتى أن كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق، وكل ما ليس بموجود فهو معدوم وليس بشيء، فلم يثبتوا للمعدوم ذاتًا متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج، والذهني لا ذات له ذهنا.

وعليه فالعدم لا شيئية له ؛ إذ هو بطلان محض لا ثبوت له .

والثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم، فالثبوت مرادف للوجود هذا عند جمهور الحكماء والمتكلمين .

وعلى هذا البيان قال أصحاب هذا المذهب: المعلوم:

- إما أن يكون له تحقق في الخارج [2].
- وإما أن لا يكون له تحقق في الخارج.

---

[1]) وهناك تفاصيل دقيقة بين مذهب الحكماء ومذهب المتكلمين مبناها القول بالوجود الذهني، فمن رام رفع الغواشي عنها فعليه بمطالعة حواشي التجريد، والله يتولى هدايتنا أجمعين.

[2]) قولنا: «في الخارج» لأن مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني، وإلا فالمعلوم موجود في الذهن قطعًا.

والأول: هو الموجود والثابت والشيء .

والثاني: هو المعدوم والمنفي واللاشيء[1].

فيكون حاصل هذا المذهب : أن المعدوم لا يقال له شيء ؛ لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفع الوجود رفع الحقيقة .

***

[1]) وهذه القسمة عند نفاة الأحوال.

المذهب الثاني: مذهب بعض المعتزلة[1]

قالوا:

إنّ للمعدوم الخارجي ذاتًا ثابتة في الأعيان متحققةً في نفسها ليست ذهنية، بمعنى أن له ثبوتا في حد ذاته بحيث لا يترتب عليه الأثر.

فالثبوت أعم من الوجود الذي هو عبارة عن الثبوت الذي يترتب عليه الأثر.

فالمعدوم الممكن عندهم شيء، أي: له ثبوت وتقرر في الخارج، وهذا الثبوت ليس هو الوجود، بل هو أمر قبل الوجود، فالثبوت عندهم مرحلة متوسطة بين محض العدم وبين محض الوجود.

فالماهيات عندهم لم تأخذ حظها من العدم الصرف وكذا لم تأخذ حظها من الوجود الصرف، فهي عندهم ثابتة، كما هو الأمر في الصفات الأحوال عندهم.

فذهبوا إلى أن الثبوت أعم مطلقًا من الوجود، فالوجود عندهم لا يرادف الثبوت كما عند الجمهور.

فبعض المعدوم عندهم ثابت، وهو المعدوم الممكن، ويكون حينئذ النفي أخص من العدم، ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع على ما مر في تقسيم المعلومات.

---

(1) وهو مذهب ساقط عن الاعتبار، والفطرة السليمة تكفي في مؤنة إبطال هذا القول.

وبناء عليه قالوا: المعلوم:

- إن تحقق في نفسه بوجه ما - أي: تقرر وتميز في الخارج - فهو: الشيء والثابت.

وهذا الثابت:

- إن كان له كون في الأعيان فهو: الموجود.
- وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو: المعدوم.
- وإن لم يتحقق في نفسه أصلا - أي: لم يتقرر ولم يتميز في الخارج - كالممتنع فهو: المنفي[1].

حاصل الكلام: أن أكثر المعتزلة - غير أبي الحسين[2] وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين - قالوا : إنّ للمعدوم الممكن ذاتًا ثابتة في الأعيان متحققة في الخارج منفكة عن صفة الوجود[3].

---

[1]) وهذه القسمة أيضًا عند نفاة الأحوال.

[2]) لأنه كما علمت أن مذهب أبي الحسين البصري المعتزلي أن وجود كل شيء عين ماهيته.

[3]) فالمعدوم الممكن وإن لم يكن له وجود إلا أن له نحوا من الثبوت والشيئية، ولذا يكون النفي أخص من العدم؛ لأن المنفي معدوم ولكن بعض المعدوم ليس منفيًّا مثل الماهيات الممكنة المعدومة، فالماهيات الممكنة المعدومة مصداق للعدم وأيضًا مصداق للثبوت والشيئية ولا ينطبق عليها عنوان النفي ولا عنوان الوجود.

فالماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد تخلو عن الوجود مع كونها متقررة متحققة في الخارج.

وقيدوا المعدوم بالممكن لأنّ المعدوم الممتنع منفي لا تقرر له أصلاً اتفاقًا.

فجمهور المعتزلة على أنّ المعدوم إنْ كان ممكنًا يُقال له «شيء»، وإنْ كان ممتنعًا كشريك الباري لا يقال له شيء.

ويتلخص كلامهم في ثلاث نقاط:

(1) الوجود أخص مطلقًا من الثبوت والشيئية، والثبوت أعم مطلقا من الوجود.

فـ «كل موجود ثابت» و «ليس كل ثابت موجود». فلا مساوقة بين الشيئية والوجود حينئذ.

(2) النفي أخص مطلقا من العدم، والعدم أعم مطلقا من النفي.

فـ«كل منفي معدوم»، و «ليس كل معدوم منفي».

(3) الثبوت والنفي متباينان ومتناقضان.

***

أدلة النافين لثبوت المعدوم

قبل عرض حجج النافين لثبوت المعدوم اعلم أيها النابه أنّ الحق: أنّ الدعوى - أعني: امتناع كون الماهية متفردة ومتحققة في الخارج منفكة ومنفصلة عن الوجود - بديهية غير محتاجة إلى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود، فإنّ بعد ملاحظة أنّ المراد من الوجود إنّما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا أمر زائد على ذلك لا مجال لتجويز أنْ يكون الماهية في الخارج بلا كوْن فيه، ولو جوّزه مجوّز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله.

ومع قرب هذا المطلب عند هذا الفريق من البداهة ومصادمته عندهم من قبيل مصادمة البديهيات ومكابرة للعقل، ومع أنّ البديهيات لا يستدل عليها لأن طبيعتها لا تقبل ذلك، إلّا أنهم نبهوا عليه بوجوه كثيرة بعضها ضعيف مزيف وبعضها موجّه ومعول عليه عندهم.

وقد اعتمدوا من هذه الأوجه على وجهين:

الوجه الأول: أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية - يعني تأثير القدرة في شيء من الممكنات - ؛ **لأنّ القدرة** :

- لا تأثير لها في الذوات أنفسها؛ لأنّها ثابتة في العدم، مستغنية عن المؤثّر في جعلها ذوات، بل غير مقدورة؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

- ولا تأثير لها أيضًا في الوجود؛ لأنّه ـ عند بعض المعتزلة النافين للحال ـ حال، ولو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال، لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال.

ونقول لمن أثبت الحال من المعتزلة: الذوات أزلية، والأحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة، فإن الأحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزًا عنها، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه وتعالى موجدًا للممكنات ولا قادرًا على إيجادها.

وحاصل الكلام: أنّ الماهيّات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثّر، فانتفت القدرة أصلاً ورأسًا، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم، ولا في اتّصاف الماهيّة بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً.

وأمّا بطلان التالي فبالاتّفاق، والبرهان دلّ عليه.

الوجه الثاني: لو كان المعدوم الممكن ثابتًا، كان المعدوم المطلق أعم مطلقًا من المنفي؛ لشموله الثابت والمنفي معًا.

فيكون مفهوم المعدوم مطلقًا متميزًا عن مفهوم المنفي، وإن لم يكن متميزًا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص، وهو محال.

فيكون مفهوم المعدوم أمرًا ثابتًا؛ لأن كل متميز عن غيره ثابت عندكم، وأن مفهوم المعدوم صادق على ماصدق عليه المنفي، وكل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت والمنفي ثابت، هذا خلف.

***

أدلة القائلين

بشيئية المعدوم الممكن وثبوته في الخارج

لهم حجتان في هذه المسألة وهما حجتان رديئتان سخيفتان:

الحجة الأولى لهم على ثبوت المعدوم:

أن «كل معدوم متميز» و «كل متميز ثابت» ∴ فـ «المعدوم ثابت».

ونظرًا لأن كلا المقدمتين نظري، أقيم على كل منهما دليل:

فدل على المقدمة الأولى «الصغرى» أمور:

أحدها: أن المعدوم معلوم، والمعلوم متميز.

الثاني: أن المعدوم مراد، فإنا نريد اللذات ونكره الآلام، فلابد أن يتميز المراد من المكروه.

الثالث: أنّ المعدوم مقدور، وكل مقدور متميز، فإنا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى، فلولا نميز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم.

وأما المقدمة الثانية «الكبرى»: فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز، وثبوت الصفة يستدعي الثبوت عينًا.

وبعبارة أخرى يقال: إنّ التميز للشيء إنّما يتحقق بالإشارة العقلية المخصوصة به، بأن يوجد في العقل مثلا أن هذا شيء، وذلك شيء آخر.

والإشارة العقلية إلى المنفي الصرف لا يشوبه شيء من الثبوت محال، فالإشارة إلى خصوص الشيء تقتضي ثبوته، فالمعدوم الممكن ثابت.

وأجيب بالنقض والحل:

أما الجواب بالنقض فبأنّ يقال: إن التميّز لا يقتضي الثبوت عينا، وإلاّ لزم محالات:

أحدها: أنّ المعلوم قد يكون ممتنعا، أي: مستحيل الوجود لذاته، كشريك الباري، واجتماع الضدّين وغيرهما، وهذه الأمور يتميّز بعضها عن الآخر، فلو اقتضى التميّز الثبوت العيني، لزم ثبوت المستحيلات مع أنّهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: أنّ المعلوم قد يكون مركّبا خياليّا، كـ «بحر من زئبق»، و«جبل من ياقوت»، و«إنسان ذي رأسين»، فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها اتفاقا.

الثالث: أنّ المقدوريّة لو استدعت الثبوت لانتفت؛ إذ لا قدرة على الثابت، وكذا المراديّة.

وأمّا الجواب بالحلّ فبأن يقال :

- إنْ أريد التميّز الخارجي فالصغرى ممنوعة.
- وإنْ أريد التميّز الذهني أو الأعمّ مع إرادة الثبوت الخارجي، فالكبرى ممنوعة.
- وإنْ أريد الذهنيّان ، فالنتيجة غير مثمرة.

أما الحجّة الثانية لهم على ثبوت المعدوم:

فهي أنّهم قالوا: إنّ المعدوم ـ الذي ليس بمحال ـ ممكن، وإمكانه ليس أمرا عدميّا بل صفة ثبوتية، وإلاّ لم يبق فرق بينه وبين الإمكان المنفيّ، فيكون أمرا ثبوتيّا، فلا بدّ له من محلّ ثبوتيّ، وهو الممكن ؛ لاستحالة اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية، فيكون الممكن العدميّ ثابتا ، وهو المطلوب.

ويجاب عن هذا الدليل ويدفع بـ : أنا لا نسلم كون الإمكان ثبوتيًّا ، بل يقال: إنّ الإمكان أمر اعتباريّ ليس شيئا خارجيّا ، وإلاّ لزم لتسلسل ، وأن يكون الثبوتيّ حالاّ في محلّ عدميّ ، وهو باطل قطعا.

وأيضا: فإنّ الإمكان يعرض للممكنات العدميّة، كالمركّبات الخياليّة، وهم وافقونا على انتفائها خارجا، فيبطل قولهم: «كلّ ممكن ثابت».

واعلم أن لهم شبهات غير الوجهين المذكورين منها ما يعود إليهما، ومنها لا ومن أرادها فعليه بالمطولات، ففي هذا القدر كفاية.

هل المعدومات تمايز أو لا؟

اعلم يا أخي أرشدني الله وإياك إلى الصواب أن المقام مقام اشتباه وتفصيل، وقبل الجواب على هذا السؤال لابد من تحرير محل النزاع وتفصيل الكلام ليرتفع الاشتباه.

فاعلم يا أخي وفقني الله وإياك أنّ البحث يدور حول مصطلحات أربعة هي: «الموجودات، والوجودات، والمعدومات، والعدمات».

إذا علمت هذا فاعلم أن:

- أنّ الموجودات الخارجية مثل «زيد» متمايزة في الخارج، بلا اشتباه.
- وأنّ الوجودات الخارجية ـ على القول بزيادتها على الماهيات ـ بحسب أنفسها[1] متمايزة في الخارج قطعًا؛ إذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد، وهذا باطل بالضرورة.

أما تمايز الوجودات ذهنًا حال كونها معدومة في الخارج فإنه يتفرع على تمايز المعدومات، ويكون من محل الخلاف.

- أما المعدومات والأعدام خارجًا فلا تمايز لها، بحيث يكون لكل معدوم أو عدم هوية تخالف هوية الآخر، وهذا أمر ضروري لا نزاع فيه.

---

[1] أي: مع قطع النظر عن وجودها وعدمها. عبد الحكيم

- أما المعدومات والأعدام ذهنًا فوقع فيه الخلاف بين العلماء.

إذا علمتَ هذا أيها الكريم فاعلم أنّ علماء الكلام إنما اختلفوا في تمايز الأعدام والمعدومات عقلاً:

فقال بعض العلماء: إنها غير متمايزة عقلا؛ لأنها لو كانت متمايزة لكانت ثابتة، والتالي باطل.

والجواب: أنه:

- إن أريد بكونها ثابتة: ثبوتها في الخارج، فالملازمة ممنوعة؛ إذ التميز لا يقتضي الثبوت الخارجي.
- وإن أريد ثبوتها في الذهن، فالملازمة مسلمة، ونفي التالي ممنوع؛ إذ العدم له ثبوت في الذهن.

وقال بعض العلماء: إنها متمايزة عقلاً، وحينئذ تكون متعددة؛ لأن التعدد لازم للتمايز. وإنما قالوا بتمايز الأعدام في العقل لوجود خصوصيات تلزمها، لا يمكن إنكارها لحقائق الأعدام.

كاختصاص عدم المعلول بالاستناد إلى عدم العلة، بخلاف عدم العلة فلا يستند إلى عدم المعلول في تحققه لصحة بقاء العلة مع عدم المعلول، فاختلف هذان العدمان.

وكاختصاص عدم الشرط بمنافات وجود المشروط، بخلاف العكس وهو عدم المشروط، فإنه لا ينافي وجود الشرط لصحة وجود الشرط مع انتفاء المشروط؛ إذ الشرط أعم من المشروط فلا يلزم من انتفاء المشروط الأخص انتفاء الشرط الأعم، فلا ينافي عدم ذلك الأخص وجود ذلك الأعم.

وكاختصاص عدم الضد بتصحيح وجود الضد الآخر، بخلاف عدم المخالف فإنه لا يصحح وجود تلك الأضداد.

فهذان عدمان مختلفان أيضًا.

وإذا تحقق أن العقل يدرك خصوصيات في أفراد من العدمات لا توجد في أعدام أخرى، فقد تمايزت في العقل.

فائدة

قال العلامة السعد في شرح المقاصد متعقبا كلام العلامة العضد في المواقف مستدركًا عليه: ولما لم يكن التمايز إلا بحسب التعقل، الذي وقع الخلاف في أنه هل هو وجود ذهني أم لا؟

ذهب صاحب المواقف إلى أن الخلاف في تمايز الأعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني:

- فمن أثبته نفاه؛ لأنّ التمايز لا يكون إلا في العقل، أي بحسب التعقل والتصور، فإن كان ذلك بوجود في الذهن، على ما هو رأي المثبتين لم

يتصور معدوم مطلقا، أي معدوم ليس له شائبة الوجود، لأن كل متصور فله وجود ذهني، فلا يكون التمايز إلا للموجودات.

- ومن نفاه أثبته؛ لأنّ الأعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور.

وأنت خبير بأنّ الأمر بالعكس؛ لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون: بتمايز الأعدام، وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها.

فالأولى أن يقال في بيان التفرع: أنه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيًا، يستدعي ثبوت الموصوف به:

- فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني، وإن كانت هي أعداما في أنفسها.
- ومن نفاه حكم بعدم التمايز؛ لعدم الثبوت أصلا.

انتهى كلام العلامة السعد، وقد رد العلامة جلبي في حاشيته على المواقف على كلام السعد وصحح مراد العلامة العضد فقال: إن مراد المصنف ـ العضد ـ بيان ما هو الحق في هذه المسألة، وأن الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني، وإن لم يجعلوا كذلك، وليس مراده أنهم إنما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني. انتهى كلامه

***

الحال

أي: الواسطة في الصفات [1]

والقسمة هنا إما ثلاثية وإما رباعية

اعلم أنّ تحقيق الكلام في «الحال» فرع الكلام في أمور سنذكر بعضها ونترك بعضها بما يقتضيه المقام:

الأمر الأول: في أول من قال بالحال

اعلم أن أبا هاشم الجبائي هو أول من قال به ـ على ما حكي ـ وأتباعه من المعتزلة، وكذا القاضي الباقلاني من الأشاعرة، وقال به الجويني في أول حياته ثم رجع عنه.

فممن قال بالحال من الأشاعرة فالقسمة عنده ثلاثية لأن القائلين بالحال من الأشاعرة لا يقولون بثبوت المعدوم الممكن.

بخلاف قسمة المعتزلة القائلين بالحال فهي رباعية؛ لأنهم قالوا كما تقدم لك في الفصل السابق بثبوت المعدوم الممكن أي بثبوت الواسطة في الماهيات، فتنبه لهذا ولا تغفل عنه.

[1]) فقد ذهب بعض المتكلمين إلى ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم في الصفات، كالقول بثبوتها في الذوات في المسألة الأولى في الفصل الثاني، وسمّوها الحال.

الأمر الثاني: في تعريف الحال

عرف القاضي الباقلاني الحال ـ كما نقله الشهرستاني[1] ـ بقوله: كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء أكان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط، ككون الحي حيًّا وعالما وقادرًا ، وكون المتحرك متحركًا، والساكن ساكنًا، والأسود والأبيض إلى غير ذلك.

فهي صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود.

فقوله «صفة» احترز به عن الذات، فإن الذات ليس بحال.

وقوله «غير موجودة في نفسها» احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها، كالعلم والقدرة.

وقوله «ولا معدومة» احترز به عن الصفات العدمية.

وقوله «قائمة بموجود» احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بموجود.

***

[1]) ومع ذلك فقد قال الشهرستاني أنه ليس للحال حد حقيقي يُذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال.

الأمر الثالث: السبب وراء القول بالحال:

وجد القائلون بالحال أن هناك صفات لا تتصف بأنها موجودة وكذلك لا تتصف بأنها معدومة، وذلك من قبيل صفة العالمية والقادرية بمعنى النسبة القائمة بين زيد والعلم أو بينه وبين القدرة، ففي قولنا «زيد عالم» هناك «زيد» موضوع، و«العلم» محمول، وهناك نسبة كلامية رابطة بينهما وهذه النسبة «العالمية» وهي لا تتصف بأنها موجودة وذلك لعدم وجودها في الخارج كما هو الأمر في وجود الموضوع «زيد» والمحمول «العلم»، كذلك فهي لا تتصف بأنها معدومة لأن «العالمية» صفة لـ «زيد» الموجود.

فهذه الصفة ليست موجودة وليست معدومة بل هي وسط بين الوجود والعدم فسموها بـ «الحال».

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ العلماء اختلفوا:

فالجمهور على نفي الحال ـ وقد عرفت معناه ـ.

وقال القاضي أبو بكر من الأشاعرة [1] **وأبو هاشم من المعتزلة**: بالحال، فأثبتوا الواسطة في الصفات بين الموجود والمعدوم وسموها بـ «الحال».

***

---

[1]) وقال بثبوته الجويني أوّلاً ثم رجع عن القول به.

مذهب القائلين بالحال

أولاً: قسمة الأشاعرة ـ أعني من ثلث القسمة منهم ـ، وهم من قالوا بالواسطة في الصفات «الأحوال»، وهو اختيار القاضي الباقلاني، ورجع عنه الجويني بعد القول به، واستقر مذهبه على نفي الواسطة.

فقالوا: المعلوم:

إما لا تحقق له أصلا وهو: **المعدوم**.

أو له تحقق، وهذا المتحقق:

إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره، أي: لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو: **الموجود**.

وإن تحقق باعتبار غيره، أي: يكون تحققه تابعًا لتحقق غيره فهو: **الحال**.

فالقسمة ثلاثية:

(1) المعدوم.

(2) والموجود.

(3) والحال.

أما عند المعتزلة القائلين بالحال: فقالوا:

ومن المعتزلة ـ وهم مثبتو الحال ـ من زاد قسما آخر، فقسموا المعلوم إلى أربعة أقسام، **فقالوا:**

الكائن في الأعيان:

إن استقل بالكائنية ـ أي: لم تكن كائنيته أمر آخر ـ فهو الذات الموجودة .

وإن لم يستقل الكائن بالكائنية ـ أي: تكون كائنيته تبعًا لكائنية أمر آخر ـ فهو الحال ـ الذي هو قسم من الكائن في الأعيان ـ.

الحاصل: أن المثبتين للحال من المعتزلة قسموا المعلوم إلى أربعة أقسام:

(1) موجود.

(2) وحال.

(3) ومعدوم.

(4) ومنفي.

***



الماهية ولواحقها

الماهية

مقدمة:

اعلم وفقني الله وإياك أن الماهية ـ وقد تخفف فيقال لها «مهية» ـ منسوبة لـ «ما هو؟» عند الاستفهام، أو منسوبة إلى «ما» الاستفهامية، فكانت «مائية» ثم قلبت الهمزة هاء لتتميز هذه عن المنسوبة إلى الماء.

وإنما نسبت إلى هذا الاستفهام؛ لأنها تقع في جوابه.

فإذا قيل: «ما هو الإنسان؟» ـ مثلا ـ أو «ما الإنسان؟» .

قلت في الجواب: «حيوان ناطق»، وهذا الجواب «حيوان ناطق» ماهية الإنسان.

فالماهية: ما به يجاب عن السؤال بما هو؟

فيكون تسمية الماهية بالماهية بعلاقة التلازم في السؤال والجواب، فإنه كلما سئل عن الشيء بـ «ما هو؟» أجيب بحقيقة ذلك الشيء.

تعريف الماهية

اعلم وفقني الله وإياك أنّ للماهية معنيين:

المعنى الأول:

الماهية : ما تقال على شيء في جوابِ السؤال عنه «بما هو ؟» .

فإنّك إذا قلتَ: «الإنسان ما هو؟» فقد سألتَ عن حقيقته وماهيّته، فإذا قلتَ: «حيوان ناطق» كان هذا الجواب هو ماهيّة الإنسان.

فعبارة «حيوان ناطق» المقولة في جواب سؤالنا «ماهو الإنسان؟» هي ماهية الإنسان وحقيقته.

وهذا المعنى يكثر استعماله عند المنطقيين.

المعنى الثاني:

الماهية: ما به الشيء هو هو.

وهذا المعنى هو الأكثر دورانا على ألسنه المتكلمين والحكماء.

فهذه اللفظة ـ أعني: الماهيّة ـ إنّما تُطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المتعقل، أي المعقول الحاصل القوة العاقلة ـ أي: في الذهن ـ بلا اعتبار الوجود الخارجي، فلا تكون إلا كلية موجودة في الذهن، ولهذا كان المنصرف من قولنا «ماهية الإنسان كذا» أي: حقيقته الكلية.

هذا حاصل ما قرره السيد الشريف والفاضل القوشجي في حواشي التجريد[1].

أما إذا لوحظ مع ذلك الوجود المطلق أو خصوص الوجود الخارجي، قيل له: «حقيقة» و«ذات»؛ لتحققها في ذات أفرادها، كما يُطلق عليها «الطبيعة» أيضا باعتبار خصوص الوجود الخارجي، أمّا إذا لوحظت مع التشخص فتسمى: «هوية».

---

(1) لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة: إن المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة؛ إذ الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري، بخلاف الثاني.

وقد يراد بـ «الذات» : ما صدقت الماهيّة عليه من الأفراد.

و«الحقيقة الجزئيّة» تسمّى: «هويّة» .

وقد يراد بـ «الهويّة»: «التشخّص» .

وقد يراد بها: «الوجود الخارجي».

والصورة الذهنيّة:

- إنْ كانت مطابقة لها بذاتها بدون اعتبار أمر خارج، تسمّى: «ماهيّة، وكُنهًا»، كـ«صورة الحيوان الناطق» للـ«إنسان» .
- وإنْ كانت مطابقة لها لا بذاتها بل باعتبار أمر خارج، تسمّى: «وجهًا»، وتصوّر الشيء بها يسمّى: «تصوّرا بالوجه»، كـ«صورة مفهوم الضاحك» للـ«إنسان».

***

الماهية الحقيقية والماهية الاعتبارية

اعلم أن الماهية:

إن كان لها ثبوتٌ وتحقُّقٌ مع قطع النظر عن اعتبار العقل تسمى: «ماهية حقيقية» أي: ثابتة في نفس الأمر.

وإن لم تكن كذلك تسمى: «ماهية اعتبارية» أي: كائنة بحسب اعتبار العقل فقط، كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بإزائها اسمًا.

إذا علمت هذا اعلم أنّ الكل ـ الماهيّة والحقيقة والذات ـ من المعقولات الثانية، فإنها أمور تستند إلى المعقولات الأولى عارضة لها من حيث هي في العقل، ولم يوجد في الأعيان ما يُطابقها .

مثلا : المعقول من الإنسان أو الحيوان ، يَعْرِضُ له أنه ماهية ، وليس في الأعيان شيء هو ماهية ، بل في الأعيان إنسان وفرس أو غير ذلك ، وكذا الحال في الذات والحقيقة.

حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها

مجمل القول: اعلم أنّ لكل شيء فَرِضَ كليًا أو جزئيًا حقيقةً هو بها هو ، وهذه الحقيقة مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة.

وعليه فافهم أن الماهية مغايرة لجميع ما عداها من العوارض اللاحقة لازمةً كانت أو مفارقة.

وأما كونها ماهية فبذاتها فإنّ الإنسان إنسان بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسان واحد لا بذاته بل بضمّ صفة الوحدة إليه.

مفصله: أن كلّ شيءٍ له حقيقة هو بها هو، فالإنسانيّة من حيث هي إنسانيّة ماهيّة، وهي مغايرة لجميع ما يَعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة.

فإنّ الإنسانيّة من حيث هي إنسانيّة لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم، ولا الوحدة والكثرة، ولا الكليّة والجزئيّة، ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها؛ لأنّ الوحدة لو دخلت في مفهوم الإنسانيّة، لم تصدق الإنسانيّة على ما ينافيها، لكنّها تصدق عليه؛ لصدقها على الكثرة.

وكذلك القول في الكثرة، وكذا الوجود والعدم والكلّيّة والجزئيّة وغيرها، فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادّة للصور المختلفة، والأعراض المتضادّة.

ونقول بعبارة أخرى: الإنسان في نفسه لا موجود ولا معدوم، ولا واحد ولا كثير، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، فلا يدخل شيء منها في مفهومه، وإن كان لا يخلو عنها، ولو دخل أحد هذه الاعتبارات في مفهومه، لما صدق الإنسان على ما ينافيه.

فلو دخل الوجود في نفس مفهوم الإنسان، لما صدق الإنسان على الإنسان المعدوم، وكذا لو دخل الوحدة في مفهوم الإنسان، لما صدق على الإنسان الكثير،

وأيضًا لو دخل الجزئي أو الخصوص في مفهوم الإنسان، لما صدق على الكلي والعام.

فالماهية في نفسها شيء، ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر، ولا يصدق أحدُ هذه الاعتبارات على الماهية إلا بضم زائد، وأمّا كونها ماهيةً فبذاتها؛ لأن الإنسانَ إنسانٌ بذاته لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسانُ واحدٌ لا بذاته، بل بِضَمِّ صفةِ الوَحْدَة إليه.

وعليه فالماهية إذا أخذت مع عارض أو قيد، تكون مقابلة للماهية مع ضد ذلك العارض.

فإذا أخذت الماهيّة مع قيد الوحدة ـ مثلا ـ صارت واحدة، وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة، فالواحديّة أمر مضموم إليها ، ومغايرة لها تصير بها الماهيّة واحدة ، وتقابل باعتبارها الماهيّة باعتبار القيد الآخر .

فإذا أخذ الإنسان مع قيد الوحدة، يكون مُقابِلاً للإنسان مع الكثرة، وكذا إذا أخذ مع الخصوص، يكون ضدًا للإنسان مع العموم، باعتبار العارضين، لا باعتبار الماهيّة نفسها.

***

عوارض الماهية

واعلم أن عوارض الماهيّة على ثلاثة أقسام:

(1) قسم يلحق الماهيّة من حيث هي هي بأيّ وجود وجدت، كالزوجيّة للأربعة.

(2) وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي، كالتناهي للجسم.

(3) وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني، وهو الذي يسمّى معقولاً ثانيا، كالذاتيّة والعرضيّة ونحوهما.

اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ الماهية ـ بالمعنى الثاني ـ لها أحوال ثلاثة باعتبار العوارض:

الاعتبار الأول:
الماهية المطلقة «الماهية لا بشرط شيء»

وهو أن تؤخذ الماهية قد تؤخذ من حيث هي هي غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدم المقارنة ، أي: لا باعتبار التجرّد ولا باعتبار عدمه، أي من غير التفات إلى أن يقارنها شيء أو لا ، بل يلتفت إلى مفهومها من حيث هو هو .

والماهية بهذا الاعتبار تسمى: «المطلقة»، و«الماهيّة لا بشرط شيء»، و«الكلي الطبيعي» .

أي: الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة، وهي بعينها الموجودة في أطوارها، فهي الواحدة إذا تعينت بتعين، وهي الكثيرة إذا تعينت بتعينات، وهي الكلي وهي الجزئي.

كما نأخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرّده عن الاعتبارات، بل مع تجويز أن يقارنه غيره ممّا يدخل في حقيقته.

وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء، وهو الكلّيّ الطبيعي؛ لأنّه نفس طبائع الأشياء وحقائقها.

وهذا الكلي الطبيعي موجود في الأعيان - في الخارج - فهو جزء من أجزاء الشخص الموجود في الخارج، فأجزاؤه موجودة في الخارج، فالحيوان من حيث هو هو - الذي هو جزء من هذا الحيوان - موجود.

وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة، وهو صادق على الموجود المركّب منه ومن قيد الخصوصيّة المضاف إليه.

فإنّا إذا رأينا زيدًا - مثلاً - حصل في أذهاننا مفهوم الحيوان مثلا، وكان هناك أمور ثلاثة:

- زيد - وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن أن يوصف بالكلّيّة.
- والصورة العقليّة لمفهوم الحيوان، وهي أيضا لا تتّصف بالكلّيّة؛ لأنّها صورة جزئيّة في نفس جزئيّة.

لأن الصورة العقلية باعتبار أنها صورةٌ في نفسٍ فهي جزئية مشخصة، مندرجة تحت كلي آخر، صادق على هذه الصورة وصورة أخرى، في تلك النفس أو في نفسٍ غيرها.

- ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقليّة؛ لأنّه معلوم لا علم، وصورته العقليّة علم لا معلوم، وهو الموصوف بالكلّيّة والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها إيجابًا.

الاعتبار الثاني :
الماهية المخلوطة «الماهية بشرط شيء»

وهو أن تؤخذ بشرط مقارنتها بشيء.

والماهية بهذا الاعتبار تسمى: «المخلوطة»، و«الماهيّة بشرط شيء» .

ووجودها في الخارج واضح.

أي: بشرط كونها معروضًا للعوارض، وهي الأشخاص الموجودة والماهية من حيث هي نفسها ، وهي الموجودة بوجودها وهي المعدومة بعدمها أيضًا .

الاعتبار الثالث:
الماهية المجردة «الماهية بشرط لا شيء»

وهو أن تؤخذ الماهية بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض، فتؤخذ من حيث هي محذوف عنها جميع ما عداها ، بحيث لو انضم إليها شيء منه لكان زائدًا عليها.

والماهية بهذا الاعتبار تسمّى: «المجرّدة»، والماهيّة بشرط لا شيء».

أي: بشرط عدم عروض العوارض، وهي بهذا الاعتبار لاحظّ لها من الوجود.

كماهية الحيوان - مثلا - قد تؤخذ محذوفًا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضمّ إليها شيء لكان ذلك الشيء زائدا على تلك الماهيّة.

والماهية بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج؛ لأن الوجود الخارجي من العوارض وقد فرضت مجردة عنها .

ولا توجد أيضًا في الذهن؛ لأنّ الوجود الذهني أيضًا من العوارض واللواحق.

وقيل: توجد في الذهن عن القائل بالوجود الذهني، **والمراد بالتجرد**: التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط، وحينئذ تكون موجود في الذهن.

وقيل: توجد؛ لأنّ الذهن يمكنه تصوُّرُ كلِّ شيء حتى عدم نفسه، ولا حِجْرَ في التصورات أصلاً ، فلا يمتنع أنْ يعقل الذهن الماهية المجردة .

وقيل غير ذلك، وهذا القدر كاف.

***

مثال للاعتبارات الثلاثة

«الماهية الإنسانية» مثلاً:

- من حيث هي هي من غير التفات إلى أنْ يقارنه شيء أوْ لاَ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو يسمّى: «المطلق»، و«الماهية بلا شرط».
- وإنْ أخذ مع المشخّصات واللواحق يسمى: مخلوطًا» و «الماهية بشرط شيء». وهما موجودان في الخارج.
- وإن أخذ بشرط العراء عن المشخصات واللواحق يسمى: «الماهية المجرَّدة» و«الماهية بشرط لا شيء». وهي ليست موجودة لا في الخارج وكذا ليست موجودة في الذهن على المشهور.

تنبيه:

اعلم أنّ هذا ليس تقسيما للماهية إلى الأقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأن الماهية المطلقة عينُ المقسم، بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض وهو الظاهر من عبارات القوم، وفي شرح التجريد إنه تقسيم لحال الماهيّة إلى الاعتبارات الثلاثة وهو خلاف الظاهر.

***

اعتباران آخران للكلّي

أحدهما: الكلّيّة العارضة له، وهو **الكلّيّ المنطقي**[1]؛ لأنّ المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير أن يشير إلى طبيعة من الطبائع.

والثاني: **الكلي العقلي**، وهو المركّب من الماهيّة -أي: الصورة العقلية- ومن الكلّيّة العارضة لها، فهذا اعتبار آخر مغاير للأوّلين.

وهذان الكلّيّان عقليّان، ولا وجود لهما في الخارج.

أمّا المنطقي: فلأنّه لا يتحقّق إلاّ عارِضًا لغيره؛ إذ الكلّيّة من ثواني المعقولات ليست متأصّلة في الوجود؛ إذ ليس في الخارج شيء هو كلّيّ مجرّد.

---

(1) اعلم أن المفهوم الذي هو عبارة عمّا حصل في الذهن إن لم يكن نفس تصوره مانعًا عن وقوع الشركة بين الكثيرين يسمى كليًّا.

والكلي باعتبار أنه مقول على الكثيرين يسمى: «كليًّا منطقيًّا»، وباعتبار أنه صورة كلية منتزعة بانتزاع العقل من ذوات الأشخاص لا من الأعراض المكتنهة بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات متشتّتة أو صورة عقلية مطابقة لها يسمّى: «كلّيا طبيعيًا».

فالكلّي الطبيعي عبارة عن الماهيّة لا بشرط شيء، وهو معروض الكلّي المنطقي، ومجموع العارض والمعروض الذي لا يوجد إلاّ في العقل يسمّى: «كلّيا عقليًّا».

والكلّي الطبيعي باعتبار الوجود الخارجي يسمّى طبيعة وحقيقة وذاتا.

فالكلّيّة إذن عارضة لغيرها، وكلّ معروض للكلّيّ من حيث هو معروض له فهو ذهنيّ ؛ إذ كلّ موجود في الخارج شخصيّ ، وكلّ شخصيّ ليس بكلّي ، فالكلّيّ ذهنيّ، وكذا الكلّيّ العقلي؛ لهذا، فهذه اعتبارات ثلاثة في كلّ معقول ينبغي تحصيلها:

(1) **أحدها : الكلّيّ الطبيعيّ** ، وهو نفس الماهيّة.

(2) **الثاني : الكلّيّ المنطقيّ** ، وهو العارض لها.

(3) **الثالث : الكلّيّ العقليّ** وهو المركّب منهما.

هل الكلي الطبيعي موجود في الخارج أم لا ؟

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ العلماء اختلفوا في وجودِ الكلّيِّ الطبيعي حقيقة، وعدمه ـ بمعنى أنّ الموجود هو أشخاصه ـ على قولينِ:

الأوّل : أنّ الكلّيّ الطبيعيّ موجود في الخارج ، بمعنى كونه جزءا عقليّا للذات الموجودة في الخارج بتحليل العقل للذات إلى ذلك الكلّيّ والتشخّص نظير الجنس والفصل ، لا جزءا خارجيّا موجودا بوجود على حدة وراء موجود الشخص ليلزم وجود أفراد غير متناهية.

الثاني: أنّه غير موجود .

حجّة الأوّل:

أوّلا: أنّ الكلّيّ الطبيعي ما يحلّل العقل إليه ذات الموجود في الخارج ، وكلّ ما هو كذلك فهو موجود بوجود تلك الذات.

وثانيا : أنّ الشخص ـ الذي هو عبارة عن الماهيّة بشرط شيء ـ إن كان موجودًا، كانت الماهيّة لا بشرط شيء أيضًا موجودة، لكنّ الشخص موجود.

وثالثا: أنّ الكلّيّ الطبيعيّ ماهيّة للشخص الموجود في الخارج، وكلّ ما هو كذلك فهو موجود في الخارج.

ورابعا: أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لو لم يكن موجودا في الخارج، لما وقع من ذوات الأشخاص المتّحدة نوعا صورة متّحدة، وتكون مشاهدتها كمشاهدة أشخاص نوع آخر.

وخامسا: أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لو لم يكن موجودا لما كان الشخص موجودا؛ لأنّ التشخّص عرض لا بدّ له من محلّ يتقوّم به.

وحجّة القول الثاني:

أوّلا: أنّ وجود الكلّي الطبيعيّ بعينه في الأفراد مستلزم للمحال، وهو اتّصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادّة ونحوه.

وفيه: أنّ وجود الماهيّة المجرّدة من حيث إنّها متّحدة الوجود مع التشخّص، والصفات للأشخاص من جهة أنّها لازمة للوجود لا الماهيّة.

وثانيا: أنّ وجود الكلّيّ الطبيعي مستلزم لعدم الاحتياج إلى شيء، مع أنّه ما لم يتشخّص لم يوجد.

وفيه ما فيه.

وثالثا: أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لو كان موجودا في الخارج لكان العمى ـ الذي هو جزء هذا الأعمى ـ موجودا فيه، مع أنّه ليس بموجود فيه.

وفيه: أنّ العمى جزء لمفهوم هذا الأعمى الذي هو عرضيّ بالنسبة إلى ذات الأعمى، وليس ماهيّة له.

فالحقّ وجود الكلّيّ الطبيعيّ؛ لما مرّ، بل الظاهر أنّه بديهيّ؛ لاستلزام عدمه جواز اعتبار صدق الحمار على أفراد الإنسان.

وأيضًا: إنّا إذا رأينا «زيدًا»، حصل في أذهاننا صورة إنسانيّة معرّاة عن اللواحق الخارجيّة، وهي بعينها حاصلة من رؤية «عمرو وخالد» وغيرهما، بخلاف ما إذا رأينا فرسًا وغيره.

وكونها باعتبار أنّها صورة كالظلّ في عدم التأصّل وماهيّة كلّيّة غير قادح في وجودها الخارجي باعتبار ضمّ الأعراض المشخّصة.

فتوهّم أنّ الماهيّة صورة كلّيّة ينتزعها العقل من ذوات الأشخاص أو أعراضها المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة من غير أن تكون موجودة في الخارج حكم وهميّ عن حكم العقل خارج.

***

أقسام الماهية
البسيطة والمركبة

اعلم أيها المحب الصادق غمرني الله وإياك بفضله أن الماهيّة:

- إما بسيطة: وهي التي لا تلتئم من عدة أمور تجتمع.

وبعبارة أخرى: هي ما لا جزء له.

- وإما مركبة: وهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة.

وبعبارة أخرى: هي ما له جزء.

الحاصل: أن الماهية:

- إمّا أن يكون لها جزء تتقوّم منه ومن غيره.
- وإمّا أن لا تكون كذلك.

والقسم الأوّل هو المركّب، كالإنسان المتقوّم من الحيوان والنطق.

والثاني هو البسيط، كالجوهر الذي لا جزء له.

وهذان القسمان موجودان بالضرورة؛ فالمركبات وجودها واضح لا يحتاج إلى برهان، فإنّا نعلم قطعًا وجود المركّبات، كالجسم والإنسان والفرس وغيرها من الحقائق المركّبة، ووجود المركّب يستلزم وجود أجزائه؛ لأن الحقائق المركبة لابد وأنْ تنتهي في التحليل إلى البسائط، وإلا يلزم تركبها من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال، فالبسائط موجودة بالضرورة.

تنبيه: اعلم أن الماهية المركبة لابد أن تنتهي إلى البسيط؛ إذ لابد في المركب من أمورٍ كل واحد منها حقيقة واحدة ـ أي: متصفة بالوحدة بالفعل ـ وإلا لكان مركبًا من أمورٍ غير متناهية وهو محال.

فائدة: إنّما يُحكم بتركُّب الماهية إذا عُلِمَ أنها مشارِكة لغيرها في ذاتي، مخالِفة له ـ أي: لذلك الغير ـ في ذاتي آخر، لا بأنْ يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارِضٍ ثبوتي أو سلبي؛ لجواز كونِ ذلك الذاتي تمامَ ماهيتهما، ولا بأنْ يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبي، [واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دلّ ذلك على التركيب.]

***

أقسام البسيط والمركب باعتبار العقل والخارج

اعلم أنّ البساطة والتركيب يعتبران تارة بالقياس إلى العقل ، وتارة بالقياس إلى الخارج وعليه فالأقسام أربعة :

الأول: البسيط العقلي: ما لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه.

مثل: الأجناس العالية ـ بناء على القول بامتناع تركب الماهية من أمرين متساويين، فتنبه ـ والفصول البسيطة.

والثاني : البسيط الخارجي: ما لا يلتئم من أمور مجتمعة في الخارج.

مثل: المفارِقات من العقول والنفوس، فإنها بسيطة في الخارج، وإنْ كانت مركبة مفهوما، أي: في العقل ـ بناء على كون الجوهر جنسًا لها ـ .

والثالث : المركّب العقلي: ما يكون مركبًا من أجزاء عقلية، أو ما يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط .

مثل: المفارقات . فمثل البسيط الخارجي مثال له كذلك.

والرابع : المركّب الخارجي: ما يكون مركبًا من أجزاء بالفعل في الخارج، أو ما يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج.

مثل: البيت.

تنبيه: اعلم أن كل مركب في الخارج مركب في العقل.

فائدة : اعلم أن الماهية المركبة من أجزاء ذهنية يصح حمل كل جزء عليها، أما المركبة من أجزاء خارجية فلا يصح حمل أي جزء من أجزائها عليها.

لأن الأجزاء الذهنية في الواقع ترجع إلى أوصاف متعددة لشيء واحد، مثلا: إذا قلت: «الإنسان حيوان» فمعناه: أن الإنسان متصف بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة.

أما الأجزاء الخارجية فهي أمور مختلفة انضمت إلى بعضها، وتكوّن منها شيء واحد هو الماهية، فليس جزؤها وصفًا لها، فلا يقال: «البيت سقف» أو «البيت حائط» ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون المعنى: البيت بعض الأشياء التي تكوّن منها.

***

مسائل مهمة

اعلم:

- أنّ وصفا البساطة والتركيب من الأمور الاعتبارية العقلية، وهما عارضان لغيرهما من الماهيّات.

فهما يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل، ولم يوجد في الخارج ما يطابقهما، فإنه ليس في الخارج شيء هو بساطة أو تركيب، بل ما في الخارج إما إنسان أو فرس أو جماد أو غير ذلك، فإذا حصل واحد منهما في العقل تعرض لها البساطة أو التركيب.

- وكذا اعلم أنّ كلا منهما منافٍ للآخر؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء واحد بسيطًا ومركبًا معًا؛ لأنه: إما أن يكون له جزء، وحينئذ يكون مركبًا وليس ببسيط، أو ليس له جزء وحينئذ يكون بسيطًا وليس بمركب.

- واعلم أيضًا أن البسيط والمركب قد يُؤخذان من حيث إنهما يَتضايفان، والبسيط المتضايف: هو الذي يكون بسيطًا بالقياس إلى مركبٍ مخصوص، بأن يكون جزءا بالنسبة إلى ذلك المركب، فإن الجزءَ بسيطٌ بالنسبة إلى الكل، وإن كان للجزء جزء آخر، فباعتبار الكل بسيط إضافي، وباعتبار أن له جزءا مركب حقيقي، وإذا كان الجزء بالنسبة إلى الكل بسيطًا متضايفًا، يكون الكل بالنسبة إليه مركبًا متضايفًا.

وإذا أخذ البسيط والمركب متضايفين فيتعاكسان في العموم والخصوص، مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين:

فإذا اعتبر البسيط الإضافي بالنسبة إلى البسيط الحقيقي، يكون البسيط الإضافي أعمَّ من البسيط الحقيقي؛ لأن كل بسيط حقيقي يصدق عليه أنه بسيط بالقياس إلى المركب، وليس كل ما هو بسيط بالنسبة إلى المركب فهو بسيط حقيقي؛ لجواز أن يكون ما هو بسيط بالنسبة إلى المركب مركبًا ، والمركب لا يكون بسيطًا حقيقيًّا .

وإذا اعتبر المركبُ الإضافي بالنسبة إلى المركب الحقيقي يتعاكس في العموم والخصوص، فيكون المركب الحقيقي أعمَّ من المركب الإضافي؛ لأن كل مركب إضافي يصدق عليه أنه له جزءا، فيكون مركبًا حقيقيًّا، وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه أنه مركب إضافي ؛ لجواز أن لا تعتبر إضافته إلى جزئه ، فحينئذ لا يكون مركبًا إضافيًّا .

***

الماهية الممكنة مجعولة أم لا [1]

تحرير محل النزاع:

اعلم وفقني الله وإياك لتحقيق المقال أن الفلاسفة والمتكلمين:

اتفقوا على أن الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة في الخارج إلى الفاعل. وإلا لم تكن ممكنة، لأن ماهية الممكن لو لم تكن محتاجة في وجودها إلى فاعل لما كانت ماهية ممكنة، ضرورة أن الإمكان ليس إلا استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة للماهية، وأن خروجها من الإمكان إلى الوجود بالفعل الذي هو وجودها في الخارج لابد أن يكون بمؤثر خارجي رجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر، حتى لا يلزم جواز الترجيح من غير مرجح وهو محال.

فلا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا القدر.

إذا علمت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في «الماهية» بدون ملاحظة الوجود أو ملاحظة العدم هل هذه الماهية أثر لمؤثر، أي: أمر جعله جاعل، أو أن الأثر لا يتعلق بذات الماهية بل يتعلق بوجودها.

مثلا: «ماهية السواد»، أو «كون السواد سوادًا» هل هو فعل فاعل وجعل جاعل، أو هو أمر ثابت ومتحقق في نفسه، دون ملاحظة أي جهة خارجة عن ذاته.

---

[1]) فائدة: اعلم أنهم اختاروا هذه العبارة ـ أعني: بجعل جاعل ـ ولم يقولوا إنها بتأثير المؤثر، أو بفعل الفاعل؛ لأن هذه الألفاظ شائعة الاستعمال في الوجود.

وبعبارة أخرى: هل الماهية في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه هل هي:

- أثر للفاعل حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة؟

ومعنى التأثير حينئذ: استتباع المؤثر الأثر.

وعليه يكون الوجود انتزاعيًا محضًا، وإليه ذهب الأشعري والإشراقيون القائلون بعينية الوجود.

- أمْ لَا، بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود؟ .

ومعنى التأثير حينئذ: جعل شيء شيئًا .

وعليه : يكون الاتصاف بالوجود حقيقيًا ، سواء كان موجودًا أو معدومًا، وإليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود .

- وهناك من توسط بين هذين المذهبين وقال: إن الماهية المركبة مجعولة، وأما البسيطة فليست مجعولة.

***

واليك المذاهب في هذه المسألة مع أدلتها :

الأول: مذهب أهل السنة

أن ماهية الممكن مجعولة مطلقا

قالوا : إن ماهية الممكن بجعل الجاعل مطلقًا ، سواء أكانت بسيطة أم مركبة .

دليلهم : أن «الماهية بسيطة أو مركبة ممكن» و «كل ممكن محتاج إلى الفاعل»، النتيجة: «الماهية بسيطة أو مركبة محتاجة إلى الفاعل».

الصغرى مسلمة ؛ لأن محل النزاع في الماهيات الممكنة.

دليل الكبرى: أن الإمكان معناه «عدم ضرورة الوجود والعدم»، وحيث إن كلا من الوجود والعدم ليس ضروريًا، ولا ذاتيًا للمكن، فلابد له من فاعل؛ لأن علة الاحتياج إلى الفاعل هي الإمكان، وقد تحققت.

ومن أدلتهم أيضًا: أن الممكن لابد له من علة، والعلة لابد لها من تأثير في المعلول، والتأثير في المعلول يقتضي حصول جعل فيه.

فالمجعول الذي هو المعلول:

- إما الماهية فيثبت المدعى.
- أو الوجود فهو ماهية أيضًا.
- أو اتصاف الماهية بالوجود، والاتصاف ماهية أيضًا.
- أو انضمام الأجزاء بعضها لبعض في المركبة، والانضمام ماهية أيضًا.

وعلى أي فرد مما ذكر يثبت المدعى؛ لأن المجعول في الكل ماهية.

ويجاب: بأن النزاع في الماهيات الممكنة التي هي حقائق الأشياء، لا فيما صدقت عليه من الأفراد، فيجوز أن يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو فرد من أفراد ماهية الإنسان، أو الوجود الخاص الذي هو من أفراد ماهية الوجود، والاتصاف الخاص، أو الانضمام الخاص.

***

الثاني: مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
أنّ الماهية غير مجعولة مطلقًا

قالوا: إن ماهية الممكن ليست بجعل الجاعل مطلقًا، سواء كانت مركّبة أو بسيطة. فهي ليست أثر الفاعل مطلقًا، و«كون السواد سوادًا» ليس جعلاً لجاعل، ولا أثرًا لمؤثر، بل ذلك أمر ضروري الثبوت في نفسه، فهو أمرٌ ثابت ومتحقق في نفسه دون ملاحظة لأية جهة خارجة عن محض ذاته.

وأما أثر الفاعل في الماهية فيظهر في وجود الماهية، لا في ذات الماهية من حيث هي ماهية.

ودليلهم : أنه لو كانت الماهية الإنسانية ـ مثلا ـ بجعل جاعل بأن تحققت بالفاعل، لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية ؛ لأن ما يكون أثرًا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعًا ، وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة، فما أدى إليه وهو كون الماهية مجعولة محال، فثبت أنها ليست مجعولة وهو المطلوب.

ويجاب: بأننا لا نسلم الاستحالة، فلا مانع من سلب الشيء عن نفسه، فإن المعدوم مطلقًا مسلوب عن نفسه دائمًا.

وعليه: فإن الماهية إذا لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة، فيصح سلبها عن نفسها، فتقول: «الإنسانية ليست إنسانية في نفس الأمر»، وهي صادقة؛ لأن صدقها يتحقق مع نفي الموضوع. إنما المحال أن تسلب عن نفسها بعد فرض وجودها.

الثالث: مذهب بعض الفلاسفة وبعض قدماء المتكلمين أن المركبات بجعل جاعل، والبسائط ليست مجعولة

قالوا: إن ماهية الممكن المركبة مجعولة، دون البسيطة.

ودليلهم: أن شرط المجعولية هو الإمكان، وهو لا يعرض للبسيط؛ لأن الإمكان نسبة لا تتحقق إلا بين شيئين ، والبسيط لا تعدد فيه؛ لعدم تركبه من أجزاء، فلا يعرض الإمكان له، فلا يجعل.

وبعبارة أخرى: لأن البسيط لو كان مجعولاً لكان ممكنًا، والإمكان نسبة، والنسبة تقتضي الاثنينية؛ لأنها لا تتصور إلا بين شيئين، فيلزم أن يكون في البسيط اثنينية، فلا يكون البسيط بسيطًا، هذا خلف.

ويجاب: بأن البسيط له ماهية، وله وجود، والإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة للوجود، فالإمكان يقتضي شيئين لا جزئين، وقد تحقق الشيئان في البسيط، وهما: «الماهية والوجود».

واعلم أيها الأخ الرفيق: أن هذه المسألة من مزالق الأقدام ومن مواقف العقول، وقد عرضنا لك المسألة بما يقتضيه المقام وبما يعين على ارتسامها في ذهنك ارتسامًا جمليًا واضحًا لا خلل فيه ولا تشويش، وإنْ كنتَ أيها الصديق من أرباب التحصيل الطالبين للتحقيق وأردتَ بحث المسألة بحثًا مستفيضًا فعليك بالمطولات وجرد الكتب العالية ونسأل الله لنا ولك حسن الفهم.

والتحقيق في المسألة : أن الخلاف لفظي

وإليك البيان: اعلم أيها الأخ البار حققك الله بعلوم السابقين أن المجعولية تطلق بمعنيين:

(1) **المعنى الأول** : الاحتياج إلى الفاعل.

فمعنى كون الشيء مجعولاً : أنه محتاج إلى الفاعل.

(2) **المعنى الثاني** : الاحتياج إلى الغير .

فمعنى كون الشيء مجعولاً : أنه محتاج إلى غيره؛ ليؤثر فيه إن كان فاعلاً، وليقوم به إن كان جزءًا . ومعلوم أنّ الاحتياج مطلقًا على كل من المعنيين السابقين من عوارض الممكن. **وأن عوارض الممكن:**

- منها: ما يكون من لوازم ماهيته، كزوجية الأربعة.
- ومنها: ما يكون من لوازم الوجود ـ أي: الهويات الخارجية ـ ، كتناهي الجسم وحدوثه .

إذا علمت ذلك فاعلم:

- أن احتياج الممكن بسيطًا أو مركبًا إلى الفاعل من لوازم الوجود، لا من لوازم الماهية.
- وأن احتياج الممكن إلى الجزء من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة، فإنه لا يعقل مركب لا يحتاج إلى أجزائه.

وعليه:

- فمن قال إن الماهية مطلقًا مجعولة، أراد أنّ المجعولية بمعنى احتياج الشيء إلى غيره، وأراد أن المجعولية تعرض للماهية المخلوطة، والجميع متفق على أن الهوية محتاجة إلى الفاعل مطلقًا، وإلى الجزء إن كانت مركبة.

- ومن قال إن الماهية مطلقًا ليست مجعولة، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الوجود والهويات الخارجية.

- ومن قال إنّ الماهية المركبة مجعولة دون البسيطة أراد أن احتياج الشيء إلى غيره من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة، وإن كان ثم اشتراك بين المركبة والبسيطة في الحاجة إلى الفاعل عند النظر إلى الوجود.

فالمركبة هي المحتاجة إلى أجزائها دون البسيطة، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الوجود والهوية.

وبهذا يظهر لك أيها الصديق أن الخلاف الواقع في المسألة خلاف لفظي.

***

أقسام البسيط والمركب

اعلم أيها الأريب أن كلّ واحد من البسيط والمركّب:

- قد يكون قائما بنفسه، أي: لا يفتقر في تقومه إلى محل يقوم به .
- وقد يكون مفتقرا إلى محلّ يقوم به .

(1) فالبسيط الذي يقوم بنفسه : الواجب تعالى .

(2) والبسيط الذي يقوم بغيره : النقطة.

(3) والمركب الذي يقوم بنفسه : الجسم أو الحيوان .

(4) والمركب الذي يقوم بغيره : السواد.

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ المركب الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفًا على تحقق تلك الأمور، والمتوقف على الغير متأخر عنه، فالمركب متأخر عن تلك الأمور.

ومنه يعلم: أنّ الأجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي إن كان التركيب خارجيًّا، وفي الوجود الذهني إن كان التركيب ذهنيًّا، ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي إن كانت علة في الخارج، وفي الوجود الذهني إن كانت علة في الذهن. وكذا يتقدم الجزء على المركب في العدمين ـ أي: الخارجي والذهني ـ لكن بالنسبة إلى جزء واحد، فإن الكلّ لا يتحقق إلا بعد تحقق جميع أجزائه، وينعدم بانعدام جزء واحدٍ أيَّ جزء كان.

فإذا عدم أحد الأجزاء لم يلتئم، فلا تحصل الماهية، فيكون عدم أي جزء كان من تلك الأمور علة لعدم المركب، والعلة متقدمة على المعلول، فكل واحد من تلك الأمور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضًا.

خواص الجزء وأحكامه

بناء على ماسبق اعلم أن الجزء له خواص ثلاثة:

الأولى: كونه متقدمًا على الكل.

والمراد بتقدم الجزء: أن يكون تقوُّمه ـ أعني المركب ـ به، فكل ما يتقوم به المركب فهو جزء له.

الثانية: استغناؤه عن سبب جديد.

لأن كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد.

الثالثة: امتناع رفعه عن المركب.

أي: إذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه.

أما أحكامه فهي:

اعلم أولا أن كلّ مركّب على الإطلاق فإنّه يتركّب عن جزءين فصاعدا.

واعلم أن التركيب قد يكون اعتباريًا وقد يكون حقيقيًا.

وعليه فإذا كان التركيب اعتباريا ـ بأن يكون هناك عدّة أمور يعتبرها العقل أمرا واحدا من غير أن تحقّق حقيقة واحدة، كالعشرة من الآحاد، والعسكر من الأفراد

ـ لا يلزم فيه احتياج لبعض الأجزاء إلى البعض إلاّ بمحض اعتبار العقل في احتياج الهيئة الاجتماعيّة إلى الأجزاء المادّيّة مع أنّه لا تحقّق لها في الخارج.

وأما إذا كان التركيب حقيقيًا ـ بأن يحصل من اجتماع موجودات متعدّدة حقيقة واحدة مختصّة باللوازم والآثار الخارجيّة ـ فلابدّ أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له؛ ولا يجوز أن يكون كل واحد من أجزائه مستغنيًا عن كل واحد من الأجزاء الباقية، فإنّه لو استغنى كلّ جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة وماهية مركبة واحدة.

كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر حقيقة متّحدة وماهية مركبة واحدة، فلا بدّ في كلّ مركّب حقيقي على الإطلاق من حاجة ما لبعض أجزائه إلى بعض.

واعلم أن هذا ضروري، وإيراد المثال عليه للتوضيح، لا ليستدل عليه، فإنه ربما خفي التصديق الضروري؛ لخفاء تصور أطرافه، فيورد مثال ما يتضح به التصديق.

[ثمّ المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير، كالهيئة الاجتماعيّة في العسكر، والبلدة في البيوت، والعشر في العدد، والمعجون عن اجتماع الأدوية.]

واعلم أن الحاجة بين الأجزاء لا باعتبار واحد بأن يكون كلٌّ متوقفًا على غيره من الجهة التي يتوقف الغير عليه من تلك الجهة، حتّى يلزم الدور، بل باعتبارين مختلفين، كالمادّة المحتاجة في وجودها إلى الصورة، والصورة في تشخّصها إلى المادّة.

أجزاء الماهية متمايزة
إما في الخارج أو في الذهن

اعلم أيها الأخ المحب أن أجزاء الماهية:

إما أن تكون متميزة في الخارج بأن يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الآخر.

مثل: المادة والصورة بالنسبة إلى الجسم.

وإما أن تكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بأن لا يكون لكل منها وجود مستقل في الخارج، بل جَعْلُ كلٍّ منها في الخارج هو بعينه جَعْلُ الآخر، وجعل المركب بعينه جعل الأجزاء.

مثل: الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع.

ومعنى كونهما ـ أعني الجنس والفصل ـ جزأي الماهية: هو كونهما جزأي حدِّها في الذهن.

أجزاء الماهية متباينة ومتداخلة

اعلم أيها الصديق القريب أن أجزا الماهية لا تخلو:

- إما أن يكون بعضها أعمّ من بعض.
- أو لا يكون.

والأول: يسمى: «متداخلة». **والثاني:** يسمى: «متباينة».

والأجزاء المتداخلة:

- إما أن يكون بعضها أعمَّ من البعض الآخر مطلقًا.
- أو أعمَّ من وجه.

فإن كان الأول:

(1) فإما أن يكون العامُّ متقوِّمًا بالخاص. وحينئذ:

- إما أن يكون العام جاريًا مجرى الموصوف، والخاص جاريًا مجرى الصفة.
- أو بالعكس.

فإن كان الأول، فالعام الجنس، والخاص الفصل، مثل: «الحيوان الناطق».

وإن كان الثاني، فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل، بل من الشيء وعارضه، كالموجود المقول على المقولات العشر، فإنه متقوِّم بتلك الماهية وعارض لها.

(2) أو يكون الخاص متقوّمًا بالعام.

مثل: النوع الأخير المقيد بالعوارض المُفارِقة.

فإنه إذا اعتُبِرَ مجموعٌ مركبٌ من النوع الأخير والعوارض المفارقة، تكون تلك العوارض أجزاء للمجموع المعتبَر، وتكون أخصَّ من النوع الذي هو الجزء الآخر، ومتقوِّمة به.

مثل: الإنسان المقيّد بالضاحك أو الكاتب، أو غير ذلك من الأعراض المفارقة.

وإن كان الثاني، وهو أن يكون بعض الأجزاء أعمّ من البعض الآخر من وجه.

مثل: الماهية المركبة من الحيوان الأبيض.

وأما الأجزاء المتباينة، **فلا تخلو**:

إما أن يكون المركب منها مركبًا:

- من الشيء المأخوذ مع إحدى علله.
- أو من الشيء المأخوذ مع أحد معلولاته.
- أو من الشيء المأخوذ مع غير علله ومعلولاته.

فإن كان الأول:

- فإما أن يكون مع علته الفاعلية، مثل: «العطاء» فإنه فائدة مقرونة بالفاعل.
- أو يكون مع علته المادية، مثل: «الأفطس» الذي هو ذو تقعير في الأنف.
- أو يكون مع علته الصورية، مثل: «الأفطس» إن جعلناه اسمًا للأنف الذي فيه التقعير.
- أو يكون مع علته الغائية، مثل: «الخاتم» فإنه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها، وهو التجمل بها في الإصبع.

وإن كان الثاني، فهو كالرَّازق الخالق، وغير ذلك من الأسماء المشتقة.

وإن كان الثالث:

- فإما أن تكون كلها وجودية.
- أو بعضها وجودية وبعضها عدمية.

فإن كان الأول، فلا يخلو:

إما أن تكون حقيقية ، أو إضافية، أو بعضها حقيقية وبعضها إضافية.

فإن كان كلها حقيقية :

فإما أن تكون متشابهة، أو مختلفة.

فإن كانت متشابهة، فكالعدد المركب من الآحاد.

وإن كانت مختلفة :

فإما أن تكون معقولة، أو محسوسة.

فإن كانت معقولة، فكالجسم المركب من الهيولى والصورة، والعدالة المركبة من العِفّة والحكمة والشجاعة.

وإن كانت محسوسة فكالبُلْقَة من السواد والبياض.

وإن كان كلها إضافية، فكالأقرب والأبعد، فإنهما مركبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.

وإن كان بعضها إضافية وبعضها حقيقية فكالسرير، فإنه مركب من الخشب الذي هو موجود حقيقي، ومن الترتيب الذي هو إضافي.

وإن كان بعضها عدمية وبعضها وجودية، فكالأول، فإنه مركب من وجودي وهو كونه مبدأً لغيره، وعدمي وهو أن لا مبدأ له.

أجزاء الماهية

قد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة

اعلم أن أجزاء الماهيّة:

- قد ينظر إليها باعتبار كونها موادّ، فتكون أجزاء حقيقيّة، ولا تحمل على المركّب حمل هو هو؛ لاستحالة كون الكلّ هو الجزء :
- وقد ينظر إليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركّب.

مثاله : الحيوان قد يؤخذ مع الناطق ليكون هو الإنسان نفسه ، وقد يؤخذ بشرط التجرّد والخلوّ عن الناطق وهو المادّة ، على ما تقدّم تحقيقه ، فيستحيل حمله على المجموع المركّب منه ومن غيره ، وإذا أخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً.

إذا علمت هذا فاعلم أنا إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيّة حصلت الجنسيّة والفصليّة ؛ لأنّ الجنس هو الجزء المشترك ، والفصل هو الجزء المميّز .

والجزء المحمول يكون أحدهما قطعا ، فإذا أخذ الجزء محمولا :

- حصلت الجنسيّة ـ أعني مقوليّة ذلك الجزء على كثيرين ـ .
- أو الفصليّة ـ أعني تمييز الجزء ـ .

فجزءُ الماهيّة إمّا جنسٌ أو فصلٌ، والجنسُ: هو الكلّيّ المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو؟، والفصلُ: هو المقول على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره؟ .

واعلم أنّ جعلَ الجنس والفصل واحدٌ؛ لأنه لو لم يكن جعلُهما واحدًا لكان لكلٍّ منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر، فلا يكون أحدُهما محمولاً على الآخر بالمواطأة، وهذا بَيِّنٌ عند العقلِ.

وبعبارة أخرى: إنّ الفاعل لم يفعل حيوانًا مُطلقًا، ثمّ غيَّره بانضمام الفصلِ إليه؛ فإنّ المطلقَ لا وجود له، بل جعلُ الحيوان هو بعينِه جعلُ الناطق.

***

تفريعات ومسائل مهمة

الجنس كالمادة والفصل كالصورة

اعلم أنّ الجنسَ والفصلَ إذا نُسِبَا إلى المادة والصورة كان الجنسُ أشبَه بالمادة من الفصل، والفصلُ أشبَه بالصورة من الجنس؛ وذلك لأن الجنس لا يقوم بالفعل إلا بمقارنة الفصل، كما أن المادة لا تقوم بالفعل إلا بمقارنة الصورة.

الفصل علة لوجود الجنس

اعلم أن الجنس معلول، والفصل علّة له، على معنى: أنّ طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم، يتردد بين أشياء متكثّرة، وقابل لأن يكون أشياء كثيرة، وكل واحد منها من حيث هو هو محتاج إلى أن يضيف الذهن إليه معنى زائدًا يتحصَّل ويتعيَّن به، وهو عين كلّ واحد من هذه الأشياء.

فإذا انضمّ إليها الفصل تعيّنت وزال عنها الإبهام والتردّد، وانطبقت على تمام حقيقة واحدة منها.

فالفصل علّة لصفات الجنس في الذهن، وهي التعيّن وزوال الإبهام والتحصّل، أعني الانطباق على تمام الماهيّة بديهة، فيصدق عليه أنّه علّة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، لا أنّه علّة لوجوده في الذهن، وإلاّ لم يعقل الجنس إلاّ مع الفصل، أو لوجوده في الخارج، وإلاّ لتغايرا في الوجود، وامتنع الحمل بالمواطأة.

ما لا جنس له لا فصل له

علمت فيما سبق الفصل هو الجزء المميّز للشيء عمّا يشاركه في الجنس، وعليه فاعلم أن الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها؛ لأنها إذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي، فلا تحتاج أن تنفصل عنه بفصل، بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وإن كانت مشاركة له في الوجود.

وقد ذهب جمهور المتأخرين وهو أيضًا مذهب الفخر الرازي والكاتبي صاحب الشمسية إلى أنّ الفصل هو المميّز في الوجود.

وجوّزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين وشيء من الأمرين ليس جنسا، فيكون فصلا يتميّز به المركّب عمّا يشاركه في الوجود.

وقالوا: إنّ الجنس العالي يجوز أن يكون له فصلٌ مقوِّم لماهيته، وإن كان لا جنس له؛ لجواز تركبه من أمرين أو أمور متساوية، فيكون كل واحد منها فصلا مقوِّمًا.

وقال بعضهم: على تقدير تركب الماهية من أمرين يُساويَانِها لا يكون شيءٌ منهما فصلا لها؛ لأن هذه الماهية يجب أن تكون ممتازة بنفسها كالبسائط.

والمعاني التي تتركب هذه الماهية منها لمّا لم تُفِدْ تَعيُّنَ شيءٍ مبهم كالجنس، ولا تحصيلَ وجود غيرَ مُحصَّل كالوجود الجنسي، فلا تكون فصولاً بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المُنوِّعَة.

الفصل التام لا يكون إلا واحدًا

اعلم أن الفصل منه ما هو:

- تامّ: وهو كمال الجزء المميّز عن تمام المشاركات وهو الفصل القريب.

- وغير تامّ: وهو الجزء الذاتي المميّز عن بعض المشاركات وهو الفصل البعيد.

إذا علمتَ هذا فاعلم أن الفصل التام ـ وهو الذي يُعَيِّنُ الجنسَ ويُحَصِّلُه ـ لا يكون إلا واحدًا؛ لأن الواحد إن لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً تامًا، وإن تحصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلاً.

تنبيه: قد يؤخذ الفصل من مبادٍ متعددة، وحينئذ يكون الفصل التام مجموعها، وكل واحد منها هو جزؤه.

واعلم أن الفصل قد يكون له مبدأٌ يُؤخذ منه، وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي إلا بعرض ذاتي له، فيشتق له الاسم من ذلك العرض.

مثل: «الناطق» المشتق من «النطق» الدال على مبدأ فصل الإنسان.

وإن كان له أعراض مترتبة، فيشتق مما هو أقرب إليه، كالنطق بالنسبة إلى مبدأ فصل الإنسان.

فإن وُجِدَ له عرضان يَشتبه تقدم أحدهما على الآخر، فقد يُشتق له عن كل واحد منهما اسمٌ، ويجعل المجموع قائمًا مقام الفصل الحقيقي، كـ «الحساس والمتحرك بالإرادة».

فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو «النفس الحيوانية» التي هي معروضة الحس والحركة، وقد اشتبه تقدم أحدهما على الآخر، فاشتُقَّ عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسمٌ، وجُعِلَ المجموعُ قائمًا مقام الفصل الحقيقي.

لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة

اعلم أن الجنس للماهيّة :

- قد يكون واحدا، كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر.
- وقد يكون كثيرا، كالحيوان الذي له أجناس كثيرة، لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بأن لا يكون أحدهما جنسا للآخر، وكان كلّ منهما جنسا عاليا مثلاً، بل يجب أن تكون مترتّبة في العموم والخصوص مترتبة بعضها فوق بعض، فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد.

لأنه حينئذ كل منهما لا يتحصل بالفصل وحده، وإلا لكان النوع متحقّقًا بدون الجنس الآخر، فلا يكون الآخرُ جنسًا له، والتقدير بخلافه.

بل كلٌّ منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر، فعِلَّة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الآخر، فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصله، فيكون تحصل كل منهما موقوفًا على الآخر، فيلزم الدور.

لا تركيب عقلي إلا من الجنس والفصل

اعلم أولا أن التركيب قد يكون عقليًّا، وقد يكون خارجيًا كتركيب العشرة من الآحاد. إذا علمت هذا ـ وبناء على ما سبق ـ فاعلم أن التركيب العقليّ لا يكون إلاّ من الجنس والفصل؛ وذلك لأن الأجزاء العقلية ـ أي: المحمولة ـ منحصرة فيهما.

بيانه: أنّ الجزء العقلي:

- إن كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة، فهو الجنس؛ لأنه حينئذ يصلح لأن يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشِّرْكة المحضة.
- وإن لم يكن تمامَ الجزء المشترك بين الماهية ونوع يخالفها في الحقيقة فلابد وأن يكون فصلا لها.

يجب تناهي الجنس والفصل

اعلم أن الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية بأن يكون لها جنس واحد وفصل واحد.

وقد يتعدد الجنس والفصل فيترتّبان في العموم والخصوص، كالحيوانيّة والجسميّة، وقد لا يترتّبان، والمترتّبة يجب تناهيها في الطرفين؛ لأنّه لو لا تتناهى الأجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل، فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها، وهو محال.

أنواع الجنس والفصل

اعلم أنّ الأجناس والفصول منها :

- **ما هو عقليّ**: وهو الحيوانيّة مع قيد الجنسيّة.
- **ما هو طبيعيّ**: وهو الحيوانيّة من حيث هي هي لا باعتبار الجنسيّة ولا باعتبار عدمها .
- **ما هو منطقيّ**: وهي الجنسيّة العارضة للحيوان.

وهذه الثلاثة أيضا قد تحصل في الفصل؛ وذلك كما أنّ جنسهما - يعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلّيّ من حيث هو كلّي - قد انقسم إلى هذه الثلاثة، كذلك هذان - أعني الجنس والفصل - ينقسمان إليهما.

وبعبارة أخرى: كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيًا، وقد يكون منطقيا، وقد يكون عقليًّا.

مثل: الحيوان جنس طبيعي، ومفهوم الجنس جنس منطقي، والمركب منهما عقلي.

ومثل: الناطق فصل طبيعي، ومفهوم الفصل فصل منطقي، والمركب منهما عقلي.

***

أقسام الجنس

الجنس:

قد يكون عاليًا: وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس آخر كالجوهر.

ويسمّى: «جنس الأجناس»؛ لأنه أعم الأجناس المترتبة.

وقد يكون سافِلاً: وهو الجنس الأخير الذي لا جنس تحته كالحيوان.

وهو أخص الأجناس.

وقد يكون متوسّطا: وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم.

وهو أعم من بعض الأجناس وأخص من بعضها.

وهناك الجنس المفرد أو المنفرد، وما ليس فوقه جنس وما ليس تحته جنس.

وهو مباين للأجناس الأخرى غير مندرج في سلسلة الأجناس المترتبة فوق بعضها. ولم يوجد له مثال يخلو من المناقشة. العدد مثلا

أقسام الفصل

والفصل أيضا:

قد يكون عاليًا: وهو أعم الفصول المترتبة وهو فصل الجنس العالي الذي قسّمه أول انقسامه. **مثل**: قابل الأبعاد الذي قسّم الجوهر.

وقد يكون سافلا: وهو أخص الفصول، وهو فصل النوع السّافل المقوِّم له. **مثل**: النّاطق.

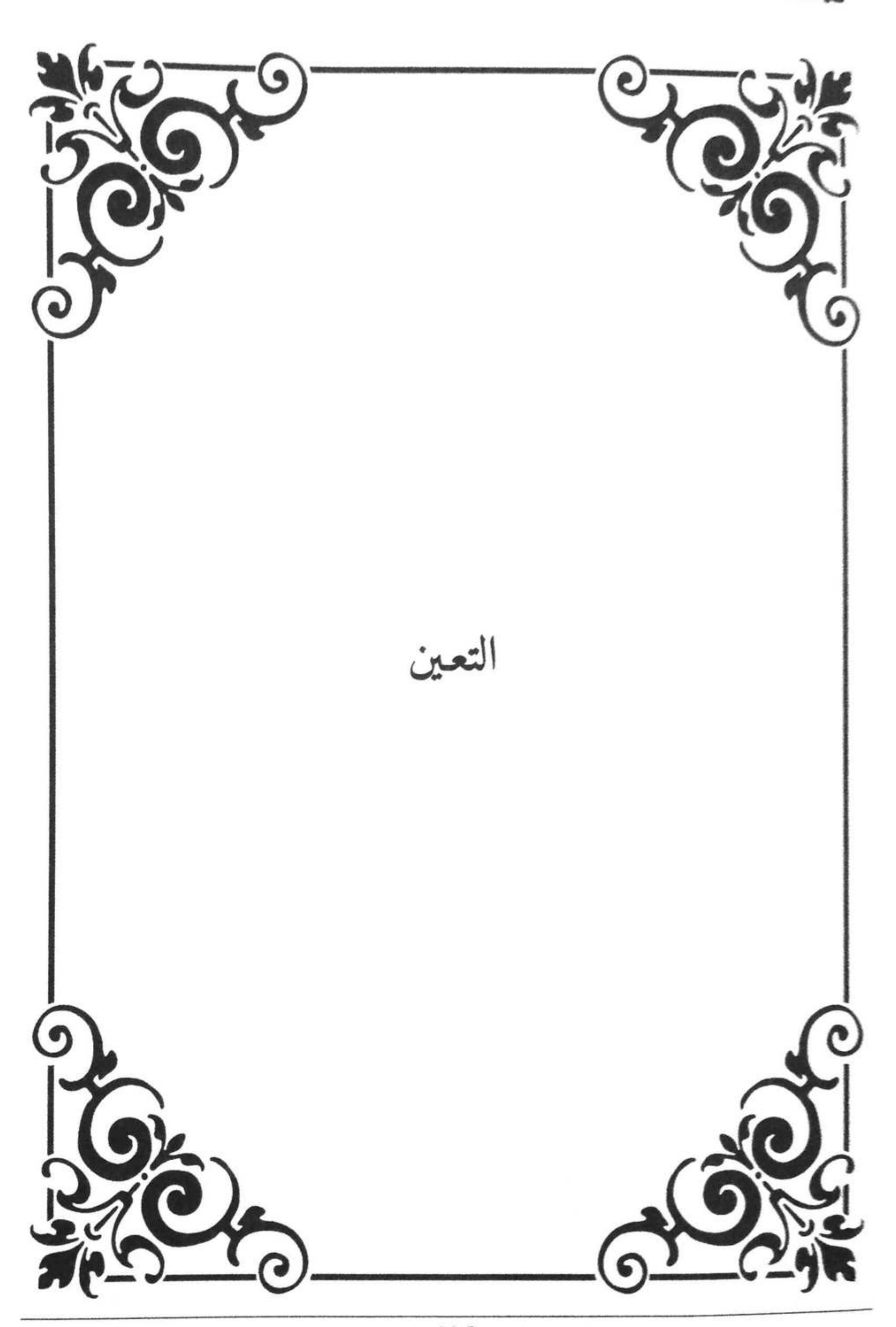
وقد يكون **متوسطا**: وهو أعمّ من بعض وأخص من بعض، وهو فصل الجنس المتوسّط المقوِّم له، المقسِّم للعالي الذي فوقه أولاً.

مثل: النامي، والحساس.

وقد يكون مباينًا للفصول المترتبة، وهو الفصل المفرد، كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له إلا جنس واحد، وفصل واحد.

مما سبق تعلم أنّ فصل كلّ جنس يكون في مرتبته بمعنى: أنّ فصل الجنس العالي يسمّى: «فصلا عاليا»، وفصل الجنس السافل يسمّى: «فصلا سافلا»، وفصل الجنس المتوسّط يسمّى: «فصلا متوسّطا».

***



التعين

التعين

مقدمة إرشادية:

اعلم أيها الصديق المقرب أن المصطلحات الدائرة معنا في هذا البحث ثلاثة :

(1) الماهية النوعية : كـ « الإنسان » ـ مثلا ـ

(2) الشخص : كـ « زيد » ـ مثلا ـ

(3) التشخص ، ويقال أيضا : التعين .

وقد علمتَ ـ وفقني الله وإياك ـ : أن الماهيّة النوعيّة ـ كالإنسان مثلاً ـ تقبل الشركة ، فهي من حيث هي هي لا يمنع نفس تصوّرها من الشِّرْكة ، بل يمكن للعقل أن يفرض اشتراكها بحملها [1] على كثيرين .

وعلمتَ أيضًا : أنّ الشَّخْصَ المُعيَّنَ منها من حيث إنه ذلك الشخص المشار إليه فإن نفس تصوّره مانع من الشركة وحمله على كثيرين بلا ريبة وبلا برهان .

إذن لابد من أمرٍ زائدٍ ، أفاد هذا الشخص هذه الخصوصية وتحصلت منه المغايرة بين الماهية وبين فردها المشخص، وهذا الأمر الزائد هو المسمى عندهم بالتشخُّص: وهو ما به مَنَعَ التصور وقوعَ الشركة.

---

[1] فالمراد بالاشتراك هنا الحمل لا المطابقة كما قرره الفخر في مباحثه، وكذا نبه عليه الفاضل السيالكوتي في حاشيته على المواقف.

وبهذا **يتحصل لك أيها الأخ البار أن التشخص في الأصل**: صيرورةالشيء شخصًا معينًا ، بحيث لا يقبل الاشتراك ، على عكس الماهية القابلة للاشتراك .

والمراد به هنا: ما صار به الشخص شخصًا، بحيث يمتنع وجوده في أفراد متعددة.

وعليه: فعلم أيها الصديق المحب أن تعين الشيء غير ماهيته ووجوده ووحدته؛ لأن كلا منها - أعني الماهية والوجود والوحدة - مشترك بين الشيء وبين غيره بخلاف التعين والتشخص لا اشتراك فيه .

بيانه: إن الماهية ما دامت غير متعينة فإنها قابلة للحمل على كثيرين بحسب مقام الذات ، فإذا تعينت وتشخصت فليس من الممكن حملها على كثيرين بل تحمل على شيء واحد .

وعليه فإن الشخص غير الماهية ؛ لأن الماهية في مقام الذات قابلة للحمل على كثيرين، والشخص منها لا يقبل ذلك الحمل، بل يمنعه العقل، ولا يقبل إلا أن يحمله على شيء واحد، فالماهية تفقد خصوصية الحمل على كثيرين حينما تتشخص وتتعين.

فلابد من أمر زائد على الشخص يفيده خصوصيته وبه تفقد الماهية خصوصيتها، ويقال له : التشخّص، ولولا أنه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلاً في مفهوم الحقيقة النوعية لما اختلفا وتغايرا .

وعليه: فمفهوم زيد ـ مثلا ـ ليس مفهوم الإنسان وحده، وإلاّ لصدق على عمرو أنّه زيد، كما يصدق عليه أنّه إنسان .

وعليه: فعلم أيها الصديق البار أن تعين الشيء غير ماهيته ووجوده وحدته؛ لأن كلا منها مشترك بين الشيء وبين غيره بخلاف التعين .

ولذا يصدق قولنا : «الكلي ماهية» و «الكلي موجود» و«الكلي واحد» .

ولا يصدق قولنا «الكلي متعين» أي: شخص معين.

فإن كان من لازم التعين اختصاصه بالجزئي، ومن لازم الثلاثة ـ أعني الماهية والوجود والوحدة ـ عدم الاختصاص ، باينت حقيقتها حقيقته ؛ لأن تباين اللوازم يؤذن بتباين الملزومات.

ويتجه عليه :

- أنه إن أريد بها المعاني الكلية فكلها مشترك بداهة اشتراك التعين المطلق أيضًا بين تعينات الإنسان والفرس وسائر الأنواع ، وتعينات زيد وعمر وغيرهما من الأشخاص.

- وإن أريد بها المعاني الجزئية فلا نسلم اشتراكها ضرورة أن الماهية الشخصية والوجود والوحدة لزيد مختصة به فقط، كما أن تعينه مختص به.

فالأنسب أن يقال : إنها غير التعين ؛ لكونها ذاتية لجزئياتها ، وتمتاز هي بما ينضم إليها من المشخصات، بخلاف التعين فإنه عرض عام للتعينات، وكل منها متميز

عن غيره بنفسه، لا بتعين آخر ؛ لئلا يلزم التسلسل، فتعين كل شيء نوع منحصر في الفرد .

وكما أنه لا يتصور الوجود ـ على تقدير زيادته على الماهية ـ إلا عارضًا لها كذلك لا يتصور التعين إلا عارضًا للوجود .

فظهر مغايرة التعين للماهية وللوجود.

وأما للوحدة : فلأن الوحدة لا تفيد إلا التفرد لا التعين والتشخص، فإن مفهوم الإنسان مفهوم واحد وليس بمتعين؛ لقبوله الاشتراك. فتبصر

وأما الفرق بين التعين وبين التميز فهو:

أن مبنى التعين على امتناع المتعين من الشركة، سواء اعتبر مشاركته مع غيره في أمر عام أوْ لَا فيختص بالأشخاص.

وأما التميز فمبناه على كون الشيء بحيث ينفرد عن مشاركاته في أمر عام، سواء كان جزئيًا أو كليًا .

ولذلك قالوا : إن النسبة بينهما العموم الوجهي ؛ لاجتماعهما في تعين شخص اعتبر مشاركته مع الغير في كلي ، وافتراق التعين في تعين شخص ملحوظ وحده، وافتراق التميز في تمايز الكليات المعتبر اشتراكها فيه.

***

مذاهب العلماء في التعيُّن

إذا علمت هذا فاعلم أنّ العلماء اختلفوا في التعين ـ الذي هو غير الماهية، وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها ـ هل هو موجود في الخارج أم لا ؟

المذهب الأول : مذهب الفلاسفة ومحققي الكلام
أنّ التشخص أمر وجودي

ذهب الفلاسفة ونسبه العلامة العضد إلى المحققين من علماء الكلام إلى أن التشخص أمر وجودي ، أي أنه موجود في الخارج

واستدلوا بوجوه :

منها : أنّ التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة .

المذهب الثاني : أن التشخص من الأمور الاعتبارية

وهو مذهب جمهور المتكلمين:

وأنكروا كون التعين وجوديًا زائدًا على ماهية المتعين لوجوه:

منها : أنه لو وجد التعين في الخارج ، وكانت له هوية زائدة على نفس ذات المتعين؛ لكان لذلك التعين الموجود حينئذ تعين زائد عليه ضرورة أن كل موجود في الخارج له تعين به لا يقبل الشركة ، والتعين من جملة الموجودات .

وإذا لزم من وجود التعين وجود تعين آخر فنحن ننقل الكلام الى التعين الثاني، فيكون موجودًا كالأول، فله تعين آخر يختص به، والكلام في التعين الثالث كالثاني ، ويلزم وجود رابع وخامس وهلم جرا ، ويلزم التسلسل حينئذ بلزوم وجود ما لا ينتهي من التعينات ، ووجود ما لا ينتهي محال.

واعلم أيها الصديق أنه على القول بأنّ التشخص من الأمور الاعتبارية فهو من المعقولات الثانية ؛ لأنه من العوارض التي تلحق المعقولات الأولى في الذهن ، ولم يوجد في الخارج ما يطابقه.

***



الوجوب والإمكان والامتناع

فصل: في الوجوب والإمكان والامتناع

مقدمة

أما المقدمة: فاعلم وفقني الله وإياك أنّ هذه الأمور الثلاثة:

- **قيل**: هي من لواحق الوجود، وهو ظاهر؛ لأن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وممتنع.
- **وقيل**: هو من عوارض الماهية ولواحقها بالقياس إلى الوجود؛ نظرًا إلى أن لاحق الوجود لاحق الماهية.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ هذه الأمور الثلاثة التي هي الوجوب والإمكان والامتناع هي معقولات إنّما تحصل من نسبة المفهوم إلى هلية بسيطة أو مركبة.

ومن المعلوم أن مطلب «هل» من أمهات المطالب التي يسأل بها عن الشيء، **وهي تنقسم إلى قسمين**:

القسم الأول: «هل البسيطة»، ويُسأل بها عن وجود الشيء في نفسه، أوْ لا وجوده. فالمحمول في السؤال هو «الوجود» دائمًا. فيقال ـ مثلا ـ «هل الإنسان موجود؟».

وهذا الوجود عندهم يُسمى بـ «الوجود المحمولي»، ويقال له: «وجود الشيء في نفسه»، ويسمى ذلك التصديق بسيطًا، ويُسأل عنه بـ «هل البسيطة».

والقسم الثاني: «هل المركبة»، ويسأل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض الوجود له.

فيقال ـ مثلا ـ «هل الإنسان كاتب؟» ومعناه «هل الإنسان يوجد كاتبًا؟»

وهذا الوجود عندهم يسمى بـ «الوجود الرابطي»، ويقال له: «وجود الشيء لغيره»، ويسمى ذلك التصديق مركبًا، ويسأل عنه بـ «هل المركبة».

حاصل الكلام: أنك إذا حملتَ الوجود على شيء، فقلت: «الإنسان موجود». أو جعلت الوجود رابطة بين المحمول والموضوع لحمل شيء آخر، فقلت: «الإنسان كاتب»، أو «الإنسان يوجد كاتبا»، فقد ثبت بين المحمول والموضوع نسبة، ولابد لتلك النسبة في نفس الأمر من كيفية.

وتسمى تلك الكيفية:

- **إن اعتبرت في نفسها: «مادة»**.

فالمادة: هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إذا اعتبرت من حيث نفسها، لا من حيث حصلت في التعقل أو التلفظ.

- **وإن اعتبرت في التعقل: «جهة»**.

فالجهة: هي حكم العقل بكيفية النسبة، سواء:

- أكان مطابقًا للواقع وحينئذ توافق الجهة المادة.
- أم غير مطابق للواقع وحينئذ تتخالفان.

وعليه:

- **قد تخالف المادة الجهة**، كما إذا قلنا: «كل إنسان حيوان بالإمكان»، فالمادة ضرورية؛ لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسانية هي الوجوب، والجهة في هذه القضية لا ضرورية ـ أي: ممكنة ـ.
- **وقد تتحد المادة والجهة**، كما إذا قلنا: «الإنسان يجب أن يكون حيوانا».

ولا تخلو من ثلاث مواد:

(1) الوجوب.

(2) والامتناع.

(3) والإمكان الخاص.

والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع، والإمكان يدل على ضعفها.

***

وجه انحصار هذه المواد في ثلاث

واعلم علمني الله وإياك أنّ وجه انحصار هذه المواد في ثلاث:

أنّ الشيء:

- إما ضروري الوجود.
- أو ضروري العدم.
- أو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم.

وقال بعض المحققين: وإنّما انحصرت المواد في نفس الأمر في الثلاث؛ لأنّ نسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر إما ضرورية الوجود، أوْ لَا، والثاني إما ضرورية العدم، أوْ لَا، وهو واضح.

فالنسبة لها كيفيات ثلاث بالحصر العقلي؛ لأنّ النسبة:

(1) إن كانت هي استحالة الانفكاك، كقولنا: «الله موجود»، و«الإنسان حيوان»، فالمادة هي الوجوب.

(2) وإن كانت هي استحالة الثبوت، كقولنا: «شريك الباري موجود»، و«الإنسان حجر»، فالمادة هي الامتناع.

(3) وإن كانت هي عدم استحالة كل من الثبوت والانفكاك، كقولنا: «الإنسان موجود»، فالمادة هي الإمكان الخاص.

سؤال وجواب

هل هذه المفاهيم التي هي الوجوب والإمكان والامتناع التي يُبحث عنها في علم الكلام وفي باب الأمور العامة هي عين المفاهيم المبحوث عنها في علم الميزان في باب الموجهات أم غيرها؟

الجواب: اعلم يا رفيق الطلب والتحصيل وفقني الله وإياك للحق بالحق: أنه حصل خلاف بين أرباب الصناعة الكلامية حاصله :

المذهب الأول ـ وهو مختار الجمهور من علماء الصناعة الكلامية ـ: أن الوجوب والإمكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن وفي باب الأمور العامة هي بعينها جهات القضايا المبحوثة في علم الميزان لكن في قضايا مخصوصة، محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فإنه إذا أطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن أريد بها : الواجب الوجود، والممتنع الوجود، والممكن الوجود .

والثاني ـ وهو ما ذهب إليه العلامة العضد ـ : أن هذه المفاهيم الثلاثة المبحوثة في هذا الفن غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل والذكر وموادها بحسب نفس الأمر ؛ لأن هذه أخص من تلك، فإن المحمول هنا وجود الشيء في نفسه، والمحمول هناك قد يكون وجود الشيء في نفسه ، وقد يكون مفهومًا آخر.

فتقول هنا: «يجب وجود كذا» أو «يمتنع» أو «يمكن»، وتقول هناك مثل ذلك، أو تقول ـ مثلا ـ: «يجب أن يكون كذا حيوانًا» أو «يمتنع»، أو «يمكن».

تعريف هذه المواد

اعلم أنّ البحث في تعريف الوجوب والامتناع والإمكان كالبحث في تعريف الوجود، فكما أن الوجود غني عن التعريف، فكذلك هذه المفاهيم غنية مستغنية عن التعريف، فهي معلومة للعقلاء لا تحتاج إلى اكتساب، ولا تفتقر إلى فكر، فهي حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب ولم يعرف طرائق النظر.

قال السيد السند: إن تصورات هذه المفاهيم وكذا تصورات ما يشتق منها ضرورية، فإن من لم يقدر على الاكتساب أصلاً يعرف هذه المفهومات، ألّا ترى أنّ كل عاقل يعلم أن «الإنسان يجب كونه حيوانا»، و«يمكن كونه كاتبا»، و«يمتنع كونه حجرا».

بل قال العلامة عبد الحكيم: إن كل عاقل سواء كان قادرا على النظر، أوْ لَا كالبله والصبيان يعلم أن بعض المفهومات ضروري الثبوت، وبعضها ضروري السلب، وبعضها ليس ضروري الثبوت والسلب.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ التعاريف التي ذكروها لهذه الأمور إنما هي تعاريف لفظية منبهة، لا تعاريف حقيقية محصلة لمعاني هذه المفاهيم.

وكما قلنا لك إنّ البحث في هذا المفاهيم كالبحث في الوجود، فكما أنّ الوجودَ بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ، وأنه لا يمكن تعريفه تعريفًا حقيقيًا لاستلزامه الدور، كذلك هذه المفاهيم الثلاثة غنية عن التعريف، والتعريفات التي ذكروها لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة، ولا يمكن تعريفها تعريفا حقيقيًّا ؛ إذ يلزم الدور أيضًا ، وقس على ذلك أيضًا تعريفات ما اشتق من هذه الأمور .

قال الإمامُ فخر الدين والملة : اعلم أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية؛ لأنّا إذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئًا نعرفه به إلا بسلب الآخرين عنه ، مثل: أن نقول: «الممكن»: هو الذي لا يكون ضروريًّا، و«الضروري»: هو الذي لا يمكن عدمه[1]، أو: الذي لا يمكن وجوده[2].

ثم أشار الإمامُ إلى شيء مهم حيث بَيَّنَ أنها مع كونها أمور متشاركة في كونها ضرورية إلا أنها مع ذلك متفاوتة، حيث قال: إن كل ما كان من هذه الثلاثة أقرب إلى طبيعة الوجود كان أعرف عند العقل، ولما كان الوجوب أقرب إليه لا جرم كان أعرف عند العقل، فلهذا يكون تعريف الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس.

---

[1]) أي: إذا كان ضروري الوجود.

[2]) أي: إذا كان ضروري العدم.

واعلم أنه لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض كما نبه عليه السيد السند قدس الله سره.

تعريفات هذه المفاهيم
وما اشتق منها

إذا علمت هذا فاعلم أنهم عرفوا هذه المفاهيم وما اشتق منها بعدة تعريفات:

فعرفوا الواجب الوجود:

- تارة بـ: «الممتنع المنسوب إلى العدم» ، **فقالوا: «ما يمتنع عدمه»** .
- وتارة أخرى بـ: «سلب الممكن المنسوب إلى العدم»، **فقالوا: «ما لا** يمكن عدمه».

وعرفوا الممتنع الوجود :

- تارة بـ : «الواجب المنسوب إلى العدم» ، **فقالوا: « ما يجب عدمه »**.
- وتارة أخرى بـ : «سلب الممكن المنسوب إلى الوجود»، **فقالوا : «ما** لا يمكن وجوده» .

وعرفوا الممكن الوجود:

- تارة بـ «سلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معًا»، **فقالوا:** «ما لا يجب وجوده ولا عدمه» .

- وتارة أخرى بـ «سلب الممتنع المنسوب إلى الوجود والعدم معًا»، فقالوا: «ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه» .

وفي تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور:

- **قالوا في تعريف الوجوب:** «امتناع العدم»، أوْ: «لاَ إمكان العدم».
- **وقالوا في تعريف الامتناع:** «وجوب العدم»، أوْ: «لاَ إمكان الوجود».
- **وقالوا في تعريف الإمكان:** «لا وجوب الوجود والعدم»، أوْ: «لا امتناع الوجود والعدم».

وكما هو ظاهر بأدنى تأمل لا يمكن أن تكون هذه التعاريف حقيقية، بل هي لفظية كما سبق بيانه.

***

هذه المواد الثلاث

هل هي وجودية أم اعتبارية؟

مقدمة إرشادية: ويجدر بنا قبل عرض المذاهب أن نذكر لك اصطلاحات القوم في معنى: الوجود والعدم، والموجود والمعدوم، والوجودي والعدمي، والحقيقي والاعتباري، فنقول:

الوجود: هو «الكون» أو «التحقق» أو «الثبوت».

والعدم:

- هو «انتفاء التحقق».
- أو «انتفاء الثبوت».

والموجود: هو «المتصف بالوجود».

والمعدوم: هو «المتصف بالعدم».

والوجودي:

- **قيل**: هو «الوجود».
- **وقيل**: هو «الموجود».
- **وقيل**: «ما لم يؤخذ السلب في مفهومه»، وهو الصحيح في تعريفه.

والعدمي:

- **قيل**: هو «العدم».

- **وقيل**: هو «المعدوم».
- **وقيل**: هو «ما أخذ السلب في مفهومه»، وهو الصحيح في تعريفه.

والحقيقي: هو «الأمر الثابت الموصوف في الواقع ونفس الأمر، لا في الفرض والتقدير».

والاعتباري: هو «ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل».

***

مقدمة تنبيهية:

إطلاقات الوجوب والإمكان والامتناع باعتبار ما لها من خواص

اعلم أنّ الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص، وهي ثلاث:

(1) **فالأولى:** «استغناؤه في وجوده عن الغير»، وقد عبر عنها:

- بعدم احتياجه.
- أو بعدم توقفه فيه على غيره.

(2) **الثانية:** «كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تامًا».

(3) **الثالثة:** «الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير».

وهذه الخواص أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم:

- أما تغايرها؛ فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فإنه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه، والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود، والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية.
- وأما تلازمها؛ فلأنه متى كان ذاته كافيًا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده إلى غيره، وبالعكس، ومتى وجد أحد هذين الأمرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير، وبالعكس.

قال في المواقف وشرحه: فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب، وليكن هذا على ذِكْرٍ منك، فإنه ينفعك فيما يرد عليك من أحكام الوجوب من كونه وجوديًا أو عدميًا، وكونه عين الذات أو زائدًا عليها.

وكذا الإمكان يقال على الممكن: باعتبار ما له من الخواص:

(1) **فالأولى**: احتياجه في وجوده إلى غيره.

(2) **والثانية**: عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه.

(3) **والثالثة**: ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير.

وهذه الثلاث أيضًا متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب.

وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص:

(1) **فالأولى**: استغناؤه في العدم عن الغير.

(2) **والثانية**: اقتضاء ذاته العدم.

(3) **والثالثة**: ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره.

ولم يذكره صاحب المواقف ولا شارحها اكتفاء - **كما قاله الشيخ جلبي** -، أو لأنه لا كمال في معرفة أحواله - **كما قاله الأستاذ عبد الحكيم** -.

***

إذا علمت هذا فاعلم:

الامتناع أمر اعتباري

أنهم اتفقوا على أنّ **الامتناع** أمر اعتباري لا وجود له في الخارج؛ لأنه صفة الممتنع الذي يستحيل وجوده في الخارج، وإذا كان الموصوف يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود في الخارج بأي معنى من المعاني التي ذكرت.

قال السيد: لم يدع أحد كونه ـ الامتناع ـ وجوديًا.

قال السعد: كون الامتناع وصفًا اعتباريًا، لا تحقق له في الأعيان مما لا نزاع فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال.

أما الوجوب والإمكان فقد اختلفوا فيهما هل هما وجوديان أم عدميان؟

ولكن قبل بيان الخلاف لابد من تعيين محل النزاع:

قال العلامة السعد: «والنزاع في أن مفهوم الوجوب والإمكان وجودي أو عدمي مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن». انتهى

وقد سبق لك العلم بأن الواجب وكذا الإمكان والامتناع يطلق كل منهما باعتبار ما له من الخواص.

***

تحرير محل النزاع

علمتَ أيها الرفيق الصادق:

أن الوجوب يطلق على:

- «استغناء الشيء في وجوده عن الغير» ولا نزاع في عدمية هذا المعنى.
- «اقتضاء ذات الشيء الوجود».

وإطلاق الوجوب على هذين المعنيين هو المشهور، وهو الصالح لأن يختلف فيه بأنه وجودي أو عدمي، وهذا هو كيفية نسبة الوجود إلى الماهية.

- «ما به يمتاز الذات عما عداه»، وذلك في الواجب عين الذات، فإنه تعالى متميز عن جميع ما عداه لذاته، وإطلاق لفظ الوجوب عليه بهذا الاعتبار إما بتأويل الواجب أو إرادة مبدأ الوجوب، وذلك المعنى لا نزاع في وجوده.

وأن الإمكان يطلق على:

- «احتياجه في وجوده إلى غيره» وهو المعنى الذي تدركه العقول في الذوات بالقياس إلى الوجود.
- «عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه» وهو أيضًا كيفية نسبة الوجود إلى الماهية.

- «ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير».

والأخير غير صالح لأن ينازع في وجوده، وإنما النزاع في غيره من المعاني.

الوجوب والإمكان

وعليه فاعلم أيها الصاحب المخلص والمحب الصادق أن علماء الكلام اختلفوا في كون الوجوب والإمكان بمعنى كيفية النسبة اعتباريًا أو غير اعتباريّ إلى مذاهب:

المذهب الأول: الوجود والإمكان أمران اعتباريان

ذهب البعض إلى أن الوجوب والإمكان أمور اعتباريّة؛ لأنها نِسَبٌ معقولة بين مُتصَوَّر ووجوده الخارجي يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهيّة، وليس لها تحقّق في الأعيان؛ لوجوه منها ما هو مشترك، ومنها ما هو مختصّ بكلّ واحد.

أمّا المشترك فأمران:

الأوّل: أنّ هذه الأمور تصدق على المعدوم:

- فإنّ المعدومَ الممتنعَ يصدق عليه أنّه ممتنع الوجود وأنّه واجب العدم.
- والمعدومَ الممكنَ يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم.

وإذا صدقت هذه الأمور على المعدوم يجب أنْ لا تكون متحققة في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود.

الثاني: أنه لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميزة عنه بالخصوصيات، فوجودها غير ماهياتها، فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وأمّا الوجوه المختصّة بواحد واحد:

فالمختصّ بالوجوب:

أنه لو كان الوجوب ثبوتيًا ـ أي: موجودًا في الأعيان ـ لكان إما واجبًا أو ممكنًا، والتالي «كونه واجبًا أو ممكنا» باطل، فالمقدّم «كون الوجوب موجودًا في الخارج» باطل.

فثبت أنه ليس بموجود وهو المطلوب.

وجه لزوم التالي للمقدم: أن كل موجود في الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الإمكان.

وجه بطلان التالي: أنه لو كان ممكنًا، والفرض أن الواجب إنما وجب بملابسته للوجوب، لزم إمكان الواجب لاحتياجه إلى الوجوب المتصف بالإمكان.

ولو كان واجبًا كان لذلك الوجوب ووجوب آخر للماثلة، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

وإذا كان وجود الواجب في الخارج مؤديًا إلى إمكان الوجوب أو التسلسل الباطلين كان باطلاً، فيثبت نقضيه وهو أنه ليس بموجود.

بيان الملازمة: أن الوجوب إذا كان موجودًا في الأعيان يكون ممكنًا؛ لأنه صفة، والصفة مفتقرة إلى الغير الذي هو موصوفها، فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب، فيكون الوجوب ممكنا؛ لأن المفتقر إلى الغير ممكن .

وإذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب أيضًا ممكنا؛ لأن الواجب إنما هو واجبٌ بهذا الوجوب الممكن، فإذا كان ما به الشيء واجبٌ ممكنا يكون الواجب ممكنا.

وأما المختص بالامتناع ـ والحكم بأنّ الامتناع أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان حكم ضروري لا نزاع فيه ، وهذا منا تنبيه عليه لا استدلال فتنبه لهذا ـ :

فلو كان الامتناع ثبوتيا ـ أي: موجودا في الأعيان ـ لزم إمكان الممتنع، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنه لو كان الامتناع موجودًا في الأعيان لكان ممكنا؛ إذ هو صفة، والصفة مفتقرة إلى موصوفها الذي هو غيرُها، فيكون ممكنًا، وإذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع أيضًا ممكنا؛ لاستحالة إمكان الصفة مع امتناع الموصوف.

وبيان بطلان التالي: أنه لو أمكن الممتنع يلزم الانقلاب، وهو محال.

أما الوجه المختصّ بالإمكان :

أنه لو كان الإمكانُ ثبوتيًّا لزم سبقُ وجودِ كلّ ممكن على إمكانِهِ، والتالي باطل .

بيان الملازمة : لأنّ الإمكان لو كان موجودًا في الأعيان لكان صفة للمكن، فيكون الممكن متقدما بالوجود على إمكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود .

بيان بطلان التالي : لأنه لو كان الممكن متقدما على الإمكان بالوجود يلزم أن لا يكون الممكن ممكنا حالة الوجود قبله ، فيلزم الانقلاب.

المذهب الثاني : إن الوجوب والإمكان وجوديان

استدلوا على وجود الوجوب بدليلين :

الأول: أنه لو كان الوجوب عدميًا لكان العدم مؤكدا للوجود، لكن كون العدم مؤكدا للوجود باطل، فما أدى إليه وهو كون الوجوب عدميا باطل، فثبت أنه ليس عدميا، وهو المطلوب.

دليل الملازمة: أن الوجوب إثبات الوجود وتقرره بحيث لا يحتمل الانتفاء، فهو مؤكد للوجود، فلو كان عدميًا لكان العدم مؤكدًا للوجود.

ودليل بطلان التالي: أن العدم نقيض الوجود، والشيء لا يكون مؤكدًا لنقيضه، بل يقتضي رفعه.

الدليل الثاني: لو كان الوجود عدميًا لكان تحققه دائرًا مع اعتبار العقل له، لكن التالي باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو أن الوجوب عدمي، فيثبت نقيضه، وهو أنه ليس عدميًا وهو المطلوب. **وجه الملازمة:** أن العدميات لا تحقق لها في نفسها، بل تحققها بفرض العقل لها، فيلزم أن لا يكون الواجب واجبًا، إلا إذا فرض العقل وجوبه.

ودليل بطلان التالي: أن الواجب واجب في نفسه، مع قطر النظر عن غيره، سواء وجد فرض واعتبار من عقل أم لم يوجد.

واستدلوا أيضًا على أن الإمكان وجودي بدليلين:

الأول: أن نقيض الإمكان «اللا إمكان» وهو عدمي؛ لصدقه على الممتنع، وإذا كان عدميًا وجب أن يكون نقيضه وهو «الإمكان» وجوديًا.

الدليل الثاني: لو كان الإمكان عدميًا لزم ألا يكون الممكن ممكنًا إلا عند فرض العقل، واعتبار وصف الإمكان.

لكن التالي باطل؛ لأن الممكن ممكن، سواء وجد فرض العقل أو لم يوجد، فبطل كون الإمكان عدميًا، فثبت أنه وجودي، وهو المطلوب.

***

اعتبارات الموادّ الثّلاث

اعلم أوّلاً أنّ كلّ واحد من الوجوب والامتناع والإمكان:

قد تؤخذ بحسب الذات

يعني أنا إذا اعتبرنا الوجوب والامتناع والإمكان بحسب الذات ـ أي: نظراً إلى ذات ما يوصف به ـ كانت المعقولات منقسمة إليها قسمة حقيقيّة ـ أي بمنع الجمع والخلوّ ـ.

فلا يمكن الاجتماع بين الأقسام، لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادق على المفهوم أبدًا واحد منها؛ وذلك لأنّ كلّ معقول على الإطلاق إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، لا يخلو عنها، ولا يجتمع اثنان منها في واحد؛ لاستحالة أن يكون شيء واحد واجبًا لذاته ممتنعًا لذاته أو ممكنًا لذاته، أو يكون ممتنعًا لذاته وممكنًا لذاته.

هذه القسمة حاصرة

اعلم أنه لا يخرج مفهوم من المفهومات عن هذه الأقسام الثلاثة، واحتمال غيرها خلاف الضرورة العقليّة، وهو فرض مضمحل بأدنى التفات.

قيل: هذه القسمة غير حاصرة؛ لاحتمال قسم آخر، وهو أن يكون المفهوم بحيث إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره يجب له الوجود والعدم معًا.

وأجيب: بأن هذه القسمة للمفهوم بالنسبة إلى الوجود الخارجي، أي: العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو، وينسب الوجود الخارجي إليه، وحينئذ لا يتحقق قسم آخر.

وذلك لأن المفهوم الذي فرض أنه يجب له الوجود والعدم معًا، فهو بحيث إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره يمتنع له الوجود في الخارج، فيكون ممتنعًا بذاته؛ لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته، فلا يلزم قسم آخر.

الحاصل: أن هذا القسم وإن كان محتملاً في بادىء الرأي، لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر إلى أمر خارج.

فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليًا، ولو فرض احتياجه إلى تنبيه أو استدلال، فلا ريبة في كونه مقطوعًا به.

إذا علمتَ هذا فاعلم أنه:

- لا يصدق مفهومان منها على شيء واحد.
- ولا يمكن انقلابُ كلٍّ من الواجب والممتنع والممكن بالذات إلى الآخر؛ لأن ما بالذات يمتنع أن يزول، وإلا لم يكن الذات مقتضيًّا له، فيمتنع أن يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات، وبالعكس، وكذا يمتنع أن يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات، وبالعكس، وكذا الممكن بالذات يمتنع أن يصير ممتنعًا بالذات، وبالعكس.

قد تؤخذ بحسب الغير

يعني أنا إذا اعتبرنا هذه المفاهيم باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات:

- فتارة نعتبر الوجوب والامتناع معًا.
- وتارة نعتبر الثلاثة معًا.

فإنا إذا اعتبرنا ـ الوجوب والامتناع معًا ـ باعتبار الغير، لا بالنظر إلى الذات، بأن يكون كلّ واحد منهما مستفادًا من الغير، ولا يكون ثابتًا بحسب الذات مع قطع النّظر عن الغير.

انقسم المعقول إليهما على سبيل مانعة الجمع لا الخلوّ؛ وذلك لأنّ المعقول الواحد حينئذ إمّا أن يكون واجبا لغيره، أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلوّ؛ لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير؛ لاستلزامه اجتماع الوجود والعدم.

وإنّما جاز الخلوُّ عنهما؛ لأنّ المعقول الواحد يجوز خلوُّه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير إذا كان واجبًا بالذات أو ممتنعا بالذات، فإنّ الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

واعلم أن هذه القسمة يمكن انقلابها؛ لأنّ واجب الوجود بالغير قد يعرض عدم علّته، فيكون ممتنع الوجود بالغير، وكذا الممتنع بالغير قد توجد علته فيصير واجبا بالغير، فينقلب أحدهما إلى الآخر.

أما إذا اعتبرنا الثلاثة معا ـ أي: الإمكان الذاتي، والامتناع بالغير، والوجوب بالغير ـ في الممكنات تكون القسمة بينهما على سبيل منع الخلو؛ إذ يمتنع خلو المعقول الممكن عن أحد المفهومات الثلاثة ـ أعني الوجوب بالغير والامتناع بالغير والإمكان الذاتي ـ ، لا على سبيل منع الجمع؛ إذ يجوز الجمع بين الإمكان الذاتي مع كل واحد من الغيريّين.

إذا علمت هذا فاعلم أن كلاًّ من الوجوب والامتناع ينقسم إلى ما بالذّات، وإلى ما بالغير، بخلاف الإمكان، فإنّه يكون بالذّات فقط.

فالوجوب ينقسم إلى:

(1) وجوب بالذات.

(2) ووجوب بالغير.

وكذا الامتناع ينقسم إلى قسمين:

(1) امتناع بالذات.

(2) وامتناع بالغير.

واعلم أن الوجوب الذّاتي، وكذا الامتناع الذّاتي هو الّذي يستند إلى الذّات مع قطع النظر عن الغير. وأن الوجوب الغيري، وكذا الامتناع الغيري هو الّذي حصل للذّات بسبب الغير.

واعلم أنه لا يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب بالغير وممتنع بالغير؛ لما تقدّم في القسمة الحقيقية؛ لأنه لو أمكن أن يحصل لشيء ما إمكان بسبب الغير، فإمّا أن يكون في حدّ ذاته ممكناً بالذّات أو واجبًا بالذّات أو ممتنعًا بالذّات، إذ لا خِلْو من الثّلاثة لما تقدّم من أنّ القسمة بين الثلاثة حقيقية، فيلزم الانقلاب على الأخيرين، وقد تقدم بطلان ذلك في القسمة الحقيقية.

إذا علمت هذا فاعلم أن الذات التي يصدق عليها أنّها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فإنّها تكون ممكنة بالذات؛ لأنّ الممكن الذاتي إذا وجد علّته عرض له الوجوب بالغير، وإذا عدم علّته عرض له الامتناع بالغير.

وعليه فمعروض الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن الذاتي، لا الواجب بالذات والممتنع بالذات؛ إذ الممكن بالذات إذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير، وإذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير.

أما الواجب بالذات وكذا الممتنع بالذات يمتنع أن يعرض لهما الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

أما الواجب لما اقتضى الوجودَ بالذات، فلو طرأ عليه الإمكان بالغير لما بقي الوجودُ واجبًا، وإلا لم يطرأ عليه الإمكان، وإذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلاب.

وكذا القول في الامتناع.

والحاصل: أنه لما كان الإمكان الذّاتي هو عدم اقتضاء الذّات الوجودَ والعدمَ لا اقتضائها لعدمهما، فلا ينافي الوجوب الغيري أو الامتناع الغيري الّذي هو اقتضاء الغير لأحدهما للذّات.

بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيّين، فإنّ أحدهما اقتضاء الذّات الوجود وإبائها عن العدم، والآخر اقتضاء الذّات العدم وإبائها عن الوجود، فينافيان اقتضاء الغير، لمساواتها بالنّظر إلى الذّات؛ لأنّ مساواتها يقتضي جواز زوال كلّ منهما عن الذّات مع اقتضاء الذّات إيّاه، وإبائها عن زواله، وما بالذّات لا يجوز زواله بالغير، ويلزم على الأوّل أن يكون اعتبار الغير لغواً في حصول معنى الإمكان حيث فرض حصوله مع عدمه أيضًا.

***

أقسام الضرورة والإمكان

اعلم أولاً أنّ الضرورة ـ التي هي بمعنى اللزوم لا بمعنى البداهة ـ تطلق على الوجوب والامتناع .

وبعبارة أخرى: إن الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة، فإنّ كلّ واحد من الوجوب والامتناع يقال له: «ضروريّ» .

ويختلفان بالسلب والإيجاب:

فإن الوجوب:

- يقال له: ضرورة الوجود.
- أو: ضرورة الإيجاب ـ أي: ضرورة إيجاب المحمول للموضوع ـ .

والامتناع :

- يقال له : ضرورة العدم .
- أو : ضرورة السلب ـ أي: ضرورة سلب المحمول عن الموضوع ـ .

واعلم أيضًا أن كلَّ واحِدٍ من الوجوب والامتناع يَصْدُقُ على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه: فالواجب يصدق عليه أنه ممتنع، والممتنع يصدق عليه أنه واجب لكن إذا أضيفا إلى المتقابلين ـ أعني: الوجود والعدم ـ .

- فإنّ وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم، وبالعكس.
- وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم، وبالعكس.

فيقال للباري تعالى: «واجب الوجود» ، و «ممتنع العدم» .

ويقال لشريك الباري: «واجب العدم» ، و «ممتنع الوجود» .

وإنّما اشترط تقابل المضاف إليه؛ لأنّه يستحيل صدقهما على مضاف إليه واحد؛ فإنّ وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود، وبالعكس، ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم، بل إنّما يصدق كلّ واحد منهما على صاحبه مع التقابل، كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم، فالوجوب أضيف إلى الوجود، والامتناع إلى العدم ، والوجود والعدم متقابلان .

***

أقسام الضرورة

اعلم أن الضرورة تطلق على ستة معان :

الأول: الضرورة «بمعنى: الوجوب الذاتي»: وهو أن يكون ذات الموضوع وماهيته آبية عن انفكاك النسبة بحيث لو فرض الانفكاك انقلب إلى ماهية أخرى.

الثانية : **الضرورة الذاتية**: بمعنى الضرورة في جميع أوقات الذات.

نحو: «الله تعالى موجود» أو «عالم» بالضرورة، و«كل إنسان حيوان» بالضرورة ما دام موجودًا ، لا قولنا «الإنسان موجود بالضرورة ما دام موجودًا» ؛ لأن الوجود ليس ضروريًا له في أوقات وجوده، وإن كان ضروريًا بشرط الوجود، كما حققه عبد الحكيم.

الثالثة: الضرورة الوصفية بالمعنيين. **نحو**: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة بشرط الكتابة» ، و«كل كاتب حيوان بالضرورة في أوقاتها» .

الرابعة: الضرورة الوقتية المعينة. **نحو**: «كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة».

الخامسة: الضرورة في وقت ما. **نحو**: «كل قمر منخسف بالضرورة في وقت ما».

السادسة : الضرورة بشرط المحمول ، أي بشرط وقوعه في الموجبات، وبشرط لا وقوعه في السوالب. **نحو**: «زيد كاتب بالضرورة بشرط كونه كاتبًا» و «ليس بكاتب بالضرورة بشرط أن لا يكون كاتبًا .

أقسام الإمكان

اعلم أنّ للإمكان عدة أقسام، وهي:

القسم الأول: الإمكان الخاص :

الإمكان الخاص: هو سلب الضرورتين .

أي:

- سلب ضرورة الوجوب، أي: ضرورة الوجود .
- وسلب ضرورة الامتناع ، أي : ضرورة العدم .

فهو سلب الضرورة عن الطرفين ـ طرف الوجود وطرف العدم ـ .

وهو المراد إذا أطلق في عرف القوم، والمقابل للوجوب والامتناع.

وبعبارة أخرى: الإمكان الخاص هو الذي يمكن وجوده وعدمه، كقولنا: «زيد كاتب بالإمكان الخاص» فإن كل واحد من الكتابة وعدمها ممكن بالنسبة إلى «زيد»، ومثله ما لو قلنا : «زيد ليس بكاتب بالإمكان الخاص» .

ويسمى بـ«الإمكان الخاص» باعتبار أنه يوجد في مقابله إمكان عام وإمكان أخص.

ويسمى أيضًا بـ«الإمكان الخاصي» باعتبار أنه هو المستعمل في كلمات الخاصة أي في عرف الحكماء، في مقابل الإمكان العام أو العامي عند العامة .

القسم الثاني : الإمكان العام

الإمكان العام: هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للنسبة التي قيدت به :

- فإن كانت سلبًا فيفيد سلب الضرورة عن الإيجاب، سواء كان الجانب الموافق:

- غير ضروري أيضًا، وهو الإمكان الخاص، نحو: «زيد ليس بموجود بالإمكان العام».

- أو ضروريًا ، وهو الامتناع، نحو: «اللاشيء ليس بموجود بالإمكان العام»

- وإن كانت إيجابًا فتفيد سلب الضرورة عن السلب، سواء كان الجانب الموافق:

- غير ضروري، وهو الإمكان الخاص أيضًا، نحو: «زيد موجود بالإمكان العام».

- أو ضروريًا، وهو الوجوب، نحو: «الباري تعالى موجود بالإمكان العام» .

فتبين أن الأول شمل الإمكان الخاص والامتناع، ويسمى: «إمكانًا عامًا مقيدًا بجانب العدم».

وأن الثاني شمل الإمكان الخاص والوجوب، ويسمى: «إمكانًا عامًا مقيدًا بجانب الوجود» .

وأما الإمكان العام المطلق وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف مطلقًا، فيشمل : الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، ولكن لا وجود لمحل استعماله إلا في الذهن ضرورة أن الأمثلة المقيدة به إما سالبة أو موجبة.

فالحاصل: أنه لا نظر في الإمكان العام إلى الجانب الموافق بل النظر إلى الجانب المخالف فتنبه .

ويسمى بـ«الإمكان العام» وكذا «الإمكان العامي»؛ لأنه المستعمل في كلام العامة، فإنهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ، ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود.

وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم، ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم ، فقد جعلوا الإمكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها ، أو ما يساوي ذلك السلب .

القسم الثالث : الإمكان الأخص

الإمكان الأخص: هو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية.

وهو أيضًا مما اعتبره الخاصة .

القسم الرابع : الإمكان الوقوعي

الإمكان الوقوعي: هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي: ليس ممتنعًا بالذات أو بالغير .

أي: أن وجوده لو اتفق لا يكون مستلزمًا لأحد المحاذير العقلية .

وهناك فرق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العام حري بك أن تقف عليه، وهو: أن الإمكان الوقوعي هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، بخلاف الإمكان العام فهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف .

فالإمكان الوقوعي هو سلب ضرورة العدم الذاتي وسلب ضرورة العدم الغيري، أما الإمكان العام فهو سلب ضرورة العدم الذاتي ، أما سلب ضرورة العدم الغيري فلا نظر إليه في الإمكان العام .

حاصل الكلام : أن الإمكان الوقوعي هو ما يكون ممكنًا في حد نفسه، ولا يلزم من فرض وقوعه أي محذور عقلي، وهو في مقابل الامتناع الوقوعي حيث يكون ممكنًا ذاتًا إلا أن وقوعه مستلزمًا لمحذور عقلي، كصدور الظلم من الله عز وجل.

القسم الخامس : الإمكان الاستقبالي

الإمكان قد يعتبر بالنسبة إلى الاستقبال: وهو أن يكون الالتفاتُ إلى سلبِ الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال، ولا يلتفت إلى حال الشيء في الماضي أو الحال.

بمعنى جواز وجود الشّيء في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال نظراً إلى أنّ الممكن الحقيقي المتّصف بصرافة الإمكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه أصلاً.

فإن الماضي والحال تكفلا بأحد طرفيها لا محالة، وهو معلوم لنا، بخلاف الاستقبال.

لأن ما نسب إلى الماضي أو الحال من الأمور الممكنة:

- إما موجود فيكون ضروريًا بحسب الوجود.
- وإما معدوم فيكون ضروريًا بحسب العدم.

وأما الباقي فعلى صرافة الإمكان، ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم.

الحاصل: أن الشيء إذا كان غير ضروري الوجود والعدم في أي وقت فرض له في الاستقبال يسمى: «ممكنًا بالإمكان الاستقبالي» .

واعلم أن هذا الإمكان أحق الإمكانات باسم الإمكان كما قاله العلامة الحلي في شرحه على التجريد.

وكما قاله العلامة الثاني سعد الدين والملة: وكلما كان الشيء أخلى عن الضرورة كان أحق باسم الممكن، وذلك في المستقبل؛ إذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم، بخلاف الماضي والحال، فإنه قد تحقق فيهما وجود الشيء أو عدمه .

القسم السادس: الإمكان الاستعدادي

اعلم أن الإمكان :

- إما أن يعتبر بالنسبة إلى ذات الممكن ـ أي: نفس ماهية الممكن ـ، ويسمى: «الإمكان الذاتي».
- وإما أن يعتبر بالنسبة إلى قُربه من الوقوع ـ أي: الوجود ـ وبُعده عن الوقوع، بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها، وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها، **ويسمى**: «الإمكان الاستعدادي» .

والإمكان الاستعدادي: هو الاستعداد لحصول الشيء، كاستعداد الهيولى للصور وعية، والجسمية والجسم للصفات، والأعراض والبدن لتعلق النفس بذلك.

وذلك باعتبار تحقق شرائطه شيئًا فشيئًا ، فيتدرج في مراتبه من الضعف إلى القوة، من الشدة إلى الأشد، كاستعداد حدوث الإنسان الحاصل للمادة المنوية حين كونها طفة ثم علقة ثم مضغة غير مخلقة فمخلقة، ولا ينتهي إلى الوجوب الحاصل عند م العلة ، فإن هناك ينتفي الاستعداد، ويتحقق الوجود بالفعل.

***

الإمكان الاستعدادي غير الإمكان الذاتي

واعلم أن الإمكان الاستعدادي غير الإمكان الذاتي؛ لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري لازم للماهية الممكنة قبل الوجود ومعه وبعده، بخلاف الاستعدادي فهو عرض من الكيفيات، وليس بلازم للماهية؛ لتحققه بعد العدم بحصول بعض الشرائط وانتفائه بحصول الشيء.

وأيضًا: إن الإمكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنه قابل لهما، فإن استعداد النطفة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، واستعداد الإنسان للكتابة أشد وأقوى من استعداد النطفة لها .

وقد ذكر العلامة السعد في شرحه على المقاصد بعض الفروق واكتفى بها لأنّ ما عداها يعود إليها ، فقال:

(1) **أولا:** إن الإمكان الاستعدادي هو صفة وجودية حقيقية لها ما بإزاء في الخارج، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر اعتباري .

(2) **ثانيا:** إن هذا الإمكان الاستعدادي يتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول أو البعد عنه ، بخلاف الإمكان الذاتي فلا شدة فيه ولا ضعف.

(3) **ثالثا:** إن هذا الإمكان ليس لازما للماهية كالإمكان الذاتي ، بل يوجد بعد العدم، ويعدم بعد الوجود . انتهى كلامه قدس الله سره

إذا علمت هذا فاعلم أن كل موجود مادي يملك استعدادًا لِأَنْ يكون شيئًا آخر، فكل ما في عالم الطبيعة والمادة يملك ـ على اصطلاح الفلاسفة ـ خاصية التبدل والتغير إلى شيء آخر غير الشيء الأول.

إذا علمت هذا فاعلم أن الاستعداد له نسبة بين شيئين:

- نسبة إلى الشيء المستعد ـ وهي النطفة الموجودة بالفعل.
- ونسبة إلى المستعد له ـ وهو الإنسان الذي يمكن أن يكون فيما بعد.

والاستعداد بالاعتبار الأول يسمى «استعدادًا»، وبالاعتبار الثاني يسمى «إمكانًا استعداديًا».

ومنه تعلم: أن الإمكان الاستعدادي هو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والأعراض، بتحقق بعض الأسباب والشرائط، بحيث لا ينتهي إلى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة.

إذا علمت هذا فاعلم أن:

- الضرورة بمعنى الوجوب الذاتي يقابلها الإمكان الذاتي الذي هو سلب الضرورة بمعنى الوجوب الذاتي عن الجانب المخالف.

فتكذب في ما صدق فيه الوجوب الذاتي نحو: «الله ليس بموجود بالإمكان الذاتي»، وتصدق في ما كذب فيه نحو: «الإنسان ليس بحيوان بالإمكان الذاتي».



- الضرورة الذاتية بمعنى الضرورة في جميع أوقات الذات يقابلها الإمكان العامي وهو سلب الضرورية الذاتية عن الجاني المخالف. فتكذب «بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان العامي» ؛ لأن ثبوت الذاتيات ضروري للذات في جميع أوقات وجوده، وتصدق «بعض الإنسان ليس بموجود بالإمكان العامي» لما ذكرنا.
- الضرورة الوصفية يقابلها الإمكان الحيني وهو سلب الضرورة الوصفية، أي بشرط الوصف أو في وقته. فيكذب «بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع» ، أو «بعض الكاتب ليس بحيوان بالإمكان الحيني» .
- الضرورة الوقتية المعينة يقابلها الإمكان الوقتي وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف في ذلك الوقت المعين. فيكذب قولنا: «بعض القمر ليس بمنخسف بالإمكان الوقوعي».
- الضرورة في وقت ما يقابلها الإمكان الدوامي وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف في وقت ما. فيكذب «بعض القمر ليس بمنخسف بالإمكان الدوامي».
- الضرورة بشرط المحمول يقابلها الإمكان الوقوعي وهو سلب الضرورة بشرط المحمول على الجانب المخالف. فتكذب الممكنة الموجبة في ما تحقق السلب السالبة في ما تحقق الإيجاب.

أحكام الواجب لذاته

الواجب لذاته: هو ما كان ثبوت الوجود له ضروريًا لذاته.

لا بمعنى ما يكون وجوده مقتضى ذاته، ولا بمعنى ما يستغني في الوجود عن الغير، وما يمتاز به الواجب، فإنه حينئذ يكون الحكم المذكور بديهيًا، فلا يصح جعله مسألة. «**قاله الأستاذ عبد الحكيم**»

وله أحكام:

الواجب لذاته ينافي الوجوب بالغير

فالواجب لذاته لا يكون واجبًا لغيره؛ لأنّ الواجِب لذاته يلزمه عدم احتياجه في وجوده إلى الغير، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج في وجوده إلى غيره.

وبين الاحتياج إلى الغير وعدم الاحتياج تناف.

وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات.

فالواجب لذاته لا يكون واجبًا لغيره.

أنّ الواجب لذاته ينافي التركيب

فالواجب لذاته لا يكون مُركَّبًا من أجزاء متمايزة في الخارج، ولا من أجزاء متمايزة في الذهن؛ لأنّ المُركّب يلزمه الاحتياج والافتقار إلى الأجزاء التي هي غيره؛ ليتحقق في الخارج إن كانت خارجية، وليتقوم بها إن كانت ذهنية، والمفتقر إلى الغير ممكن.

والواجِبَ لذاته يلزمه الغِنَى والاستغناء عن الغير مطلقًا، فاعِلاً كان ذلك الغير أو جزءًا. والاحتياج والغنى مُتنافيان، والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين.

فثبت: أنّ الواجِبَ لذاته لا يكون مركبًا لا خارِجًا ولا ذهنًا.

وأيضًا : إنّ الأجزاء الذهنية لابد لها من منشأ انتزاع في الخارج، فلو تركب عقلاً لتركب خارجًا حتمًا، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب.

الواجب لذاته لا يكون متعددًا

الواجب لذاته لا يكون متعددًا؛ لأنّ الوجوب نفس الماهية، فلو كان مشتركًا بين اثنين ـ مثلا ـ لكان ماهيتهما، والمشتركان في الماهية لابد أن يتميزا بالتعين، فيلزم التركب من الماهية والتعين، وتركب الواجب محال كما مر.

***

أحكام الممكن لذاته

الممكن: هو ما كان وجوده وعدمه ليس ضروريًا لذاته.

وبعبارة أخرى: هو ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته.

وله أحكام:

الممكن محتاج في وجوده أو عدمه إلى مؤثر

اعلم أيها الحبيب المسترشد أن الممكن محتاج إلى سبب يوجده ويعدمه؛ لأن نسبة الوجود والعدم إليه سواء، فإذا تحقق أحدهما بلا علة فقد رجح بلا مرجح، والبداهة تمنع ذلك.

فإنّ الممكنَ لمّا كان كلّ من طرفي وجودِه وعدمِه مُسْتَوِيًّا بالنِّسْبَة لذاته امتَنَع وجودُه إلّا بمُرَجِّح، فيحتاج الممكنُ في تَرَجُّح وجودِه إلى مُرَجِّح وجوده على عدمه، والعِلْمُ به بديهي، لا يحتاج إلى بُرهان.

فإنك متى أدركت معنى الموضوع الذي هو الممكن، وأدركت معنى المحمول الذي هو الاحتياج إلى السبب، وركبت منهما قضية «الممكن محتاج إلى السبب» كان هذا التصديق بديهيًا، لا يحتاج إلى دليل، بل يجزم به الصبيان الذي لهم أدنى تمييز كما أشار صاحب المواقف وشارحها.

ولا يذهب عليك أيها الصديق في هذا المقام:

- أن الممكن لا يستغني عن السبب لا ابتداء ولا دوما.

فالممكن كما يحتاج في وجوده ابتداء إلى السبب، يحتاج إليه في البقاء، فإن الممكن يَستصحِب الاحتياج إلى المُؤَثِّر حالة وجودِه، فالاحتياج من لوازمها لا يفارقها في حال ما؛ لأنّ علّة حاجة الممكن إلى المُؤَثِّر هو الإمكان، والإمكان حالة وجود الممكن باق، فلو لم يكن الإمكان حالة وجود الممكن باقيًا؛ لَزِمَ القَلْبُ، وهو: كون الممكن واجِبًا أو ممتنِعًا، وهو محال.

- وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى سبب وجودي؛ لأن العدم لا ينشأ عنه الوجود، فإذا حدث الشيء فذلك بإيجاد المحدث.

- وأن الممكن لا يحتاج في عدمه إلى سبب وجودي؛ لأن العدم سلب، والسلب غير محتاج إلى الإيجاد، فعدم الممكن إنما هو لعدم التأثير فيه، أو لعدم سبب بقائه.

***

تتمة

اعلم أيها الأخ البار أن العلماء اتفقوا على أن الممكن محتاج إلى سبب يؤثر فيه، ثم اختلفوا في علة حاجته وافتقاره إلى المؤثر إلى أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أن علة الافتقار هي الإمكان

قال الحكماء والمحققون من علماء الكلام: إن علة احتياج الممكن وافتقاره إلى المؤثر هي الإمكان لا غير، فلا مدخل للحدوث فيها.

والبداهة قاضية بذلك، فإنّ العقل متى أدرك أن الذات تقبل كلا من الوجود والعدم، وأن كلا منهما ليس لذاتها حكم باحتياجها إلى المؤثر، ولا شك أن قبول كل واحد من الأمرين على السواء هو الإمكان.

ولا يجوز أن تكون العلة هي الحدوث؛ لأنه صفة للوجود، والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن العلة، فيلزم من كونها الحدوث تقدمه على نفسه بمراتب.

المذهب الثاني: أن علة الافتقار هي الحدوث

قال قدماء المتكلمين: إن علة احتياج الممكن وافتقاره إلى المؤثر هي **الحدوث لا غير.**

وقالوا: إنّ العقلَ إذا لاحظَ كون الشيء موجودًا بعد العدم حَكَمَ باحتياجه إلى المؤثر، سواء لاحظ إمكانه واستواء طرفيه بالنظر إلى الذات أم لا.

فإن الممكن يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود وهو الحدوث، فإذا خرج إلى الوجود فقد زالت الحاجة.

وأما الإمكان فلا يجوز أن يكون علة؛ لأنه جهة لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عن النسبة المتأخرة عن الماهية والوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن العلة. فلو كان الإمكان علة لزم تقدمه على نفسه بمراتب.

المذهب الثالث: أن علة الافتقار هي مجموع الإمكان والحدوث

قال فريق منهم: إن علة الاحتياج والافتقار هي **مجموع الإمكان والحدوث** جمعًا بين الأمرين المعقولين على أنّ كلا منهما جزء العلة.

المذهب الرابع: أن علة الافتقار هي الإمكان بشرط الحدوث

وقال فريق منهم : إنّ علة الاحتياج هي الإمكان بشرط الحدوث .

نظرًا إلى أن الإمكان لازم الماهية ومبدأ الحاجة، والحدوث مظهرها.

قال بعض العلماء: الأجدر بالقبول هو المذهب الأول، فإنّ الحادث ما تقدم العدم على وجوده، فالحدوث كون الوجود مسبوقًا بالعدم، فهو وصف للوجود.

فاتصاف الشيء بالحدوث في نفس الأمر متأخر عن اتصافه بالوجود.

واتصافه بالوجود متأخر عن تأثير الفاعل؛ لأنه أثره.

وتأثير الفاعل متأخر عن الاحتياج إلى الفاعل، ضرورة أن الشيء لابد أن تقرر حاجته أولا، ثم يرد عليه التأثير.

والاحتياج إلى الفاعل متأخر عن علة الاحتياج؛ لأنه معلول لها.

فلو كان الحدوث علة احتياجه إلى المؤثر أو جزئها أو شرطها للزم تأخر الشيء ـهو الحدوث عن نفسه بمراتب. وهو باطل، فبطل ما أدى إليه.

فلا شك أن الماهية قبل وجودها توصف هي ووجودها بالإمكان، أما بعد وجودها فتوصف هي ووجودها بالحدوث.

واعلم أن هذا تعليل بحسب الاعتبار العقلي، لا بحسب الوجود الخارجي، فإن المرء يتعقل الإمكان والحدوث كما ذكرنا فيحكم بالحاجة، ثم ينظر في الوجود الخارجي فلا يرى شيئًا؛ لأنه لا يوجد في الخارج شيء يقال له الإمكان أو الحدوث حتى يوجد احتياج الشيء إلى المؤثر.

الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى له لذاته عند الجمهور

اعلم أن الممكن لا يكون أحد طرفيه ـ أعني الوجود والعدم ـ أولى به لذاته.

فذات الممكن وحدها ليست كافية في تحقق الوجود أو العدم، بل كل منهما بالنسبة إلى ذات الممكن على السواء، فإن تحقق الوجود كان لمقتض خارجي، وكذا العدم.

لأنّ الطرف الآخر إن امتنع لتلك الأولوية كان مقابله واجبًا.

وإنْ لم يمتنع فأحد أمرين:

- **الأول**: أنْ يقع بلا علة، وذلك مستحيل بداهة؛ لأن مساويه لما امتنع وقوعه بلا علة، كان المرجوح أولى أن يمتنع وقوعه بلا علة.

- **الثاني**: أنْ يقع بعلة، فحصول الأولوية لذاك يتوقف على عدم العلة التي هي لمقابله، فلا تكون الأولوية لذات الممكن وحده.

وما تقرر لك هو قول جمهور المتكلمين.

ومن المتكلمين من جوّز كون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته:

فقالت طائفة: إن العدم أولى بالممكنات السيالة غير القارة، كالحركة والزمان والصوت وعوارضها؛ إذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها.

وردّ بـ: أن الوجود غير البقاء، وغير مستلزم له، وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم.

وقالت طائفة: إن العدم أولى بالممكنات كلها؛ إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها، فالعدم أسهل وقوعًا.

ورد بـ: أن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها.

وقالت طائفة:

- **إذا وجد المؤثر وعدم الشرط**: كان الوجود أولى بالممكن من العدم.
- **وإذا عدم المؤثر ووجد الشرط**: كان العدم أولى بالممكن من الوجود.

وقيل:

- **إذا وجد العلة**: فالوجود أولى.
- **وإذا لم توجد العلة**: فالعدم أولى.

وفسادهما ظاهر؛ لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير لا إلى ذات الممكن.

الإمكان لازم للماهية الممكنة

اعلم أن الإمكان لازم للماهية الممكنة، فلا يجوز انفكاكها عنه أصلاً، وإلا جاز خلو الماهية عنه، فينقلب الممكن ممتنعًا وواجبًا.

وأنّ جواز خلو الماهية الممكنة عن الإمكان ينفي الأمان عن الضروريات، فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات؛ لجواز انقلاب بعضها إلى بعض حينئذ.

وذلك سفسطة ظاهرة البطلان.

***



القدم والحدوث

القدم والحدوث

معاني القدم والحدوث

اعلم أيها الصاحب المحب وفقني الله وإياك أن القدم يطلق في اللُّغة على: ضد الحدوث.

وقال بعضهم: إنّ القدم في أصل اللُّغة: حقيقة في «طول المدة»، ومجاز في عدم افتتاح ذات الله وصفاته.

وقسم الحكماء ومتقدمو المتكلمين القدم إلى قسمين:

(1) حقيقي.

(2) وإضافي.

ثم قسموا الحقيقي إلى قسمين:

(1) ذاتي .

(2) وزماني .

فتحصل لك أن القدم يطلق على ثلاثة معاني:

(1) القدم الذاتي.

(2) القدم الزماني.

(3) القدم الإضافي.

ولكل قدم حدوث يقابله:

(1) الحدوث الذاتي.

(2) الحدوث الزماني.

(3) الحدوث الإضافي.

وإليك بيانها:

المعنى الأول

- **القدم الذاتي:** «عدم المسبوقية بالغير».

أو: هو «كون الشيء غير مسبوق بالغير»، أو «كون الموجود لم يسبق بغيره»، أو «عدم كون الشيء مسبوقًا بغيره» سواء كان ذلك الغير فاعلاً أو عدمًا، أو «عدم كونه محتاجًا إلى غيره».

ولا تُوصف به إلّا ذات الباري.

- **ويقابله الحدوث الذاتي:** وهو «المسبوقية بالغير»، أو: «كون وجود الشيء مسبوقًا بالغير»، أو «كون الشيء محتاجًا في وجوده إلى غيره من غير سبق عدم».

فالحاصل: أن عدم المسبوقية بالغير هو القدم، والمسبوقية بالغير هو الحدوث.

إذا علمت هذا فاعلم أن:

- **القديم بالذات:** هو «الموجود الذي لم يسبقه غيره»، أو «الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره».

- **والحادث بالذات**: هو «الموجود الذي سبقه غيره»، أو «الموجود الذي وجوده من غيره».

المعنى الثاني

- **القدم الزماني**: «عدم المسبوقية بالعدم»، أو «كون الموجود لم يُسبق بالعدم»، أو «عدم كون الشيء مسبوقًا بالعدم»، أو «كون وجود الشيء غير مسبوق بالعدم».

- **ويقابله: الحدوث الزماني**: وهو «المسبوقية بالعدم» أو «كون وجود الشيء مسبوقًا بالعدم».

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ:

- **القديم بالزمان**: هو «الموجود الذي لم يسبق العدم وجوده».

- **والحادث بالزمان**: هو «الموجود الذي سبق عدمه».

المعنى الثالث

- **القدم الإضافي**: وهو «كون وجود الشيء أقدم زمانًا من وجود غيره».

- **ويقابله: الحدوث الإضافي**: وهو «كون زمن وجود الشيء أقصر من زمن وجود غيره».

وهذان المعنيان يتحققان باعتبار تفاوت ما مضى من زمن الوجودين زيادة ونقصانًا، فكون وجود أحد الشيئين أزيد زمانًا من وجود الآخر: «قدم»، وكونه أنقص هو: «الحدوث».

فيقال ـ مثلا ـ: «هذا العرجون قديم» و «هذا حادث» إذا كان زمان الأول أزيد، وزمان الثاني أنقص.

وهذا المعنى خاص بالحادث، **فيقال**: «هذا البناء قديم»، ولا تتصف به ذات الباري؛ لأنها لم تتقيد بزمان.

إذا علمت هذا فاعلم: أنّ المتصف بالقدم والحدوث حقيقية هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره ـ أي: إنما يوصف بالقدم والحدوث باعتبار اتصافه بالوجود ـ، وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم غير مسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق به حادث. **كما قاله العلامة السعد.**

موصوف القدم والحدوث

إذا علمتَ معنى القديم بالذات فاعلم أنه لا قديم بالذات عندنا معاشر أهل السنة إلا جناب الله تعالى، فهو الذي لم يسبق بالغير.

وأما القديم بالزمان فبعضهم قال يصدق أيضًا على ذات مولانا عز وجل، وبعضهم منعه للإيهام.

ويصدق أيضًا على ما سوى ذات الواجب:

- فعند الفلاسفة يصدق على الكثير من الممكنات كالمجردات التي هي العقول والنفوس والأفلاك، فهي قديمة عندهم لكنها مسبوقة بذات الواجب تعالى.

- وعند بعض المتكلمين يصدق على صفات الله تعالى، فسموها قديمة بالزمان، فهي مسبوقة بالذات لعدم قيامها بنفسها.

- أما عند بعض المتكلمين فهم يأبون إطلاق هذا على صفات الله لأنها ملازمة للذات، وهي قديمة، فلا يصح الإمكان لها.

والقديم بالزمان عند هؤلاء البعض مخصوص بالممكن لذاته الواجب لغيره، والصفات القديمة لا يصدق عليها الإمكان الخاص، فهي واجبة ملازمة للذات.

حاصل كلام الأشعرية:

أن ذات الله تعالى يصدق عليها أنها قديمة بالذات وبالزمان، وصفاته تعالى قديمة بالزمان لا غير، وكل ما سوى الذات والصفات فهو عندنا حادث بالذات وبالزمان.

تنبيه: ليس معنى قدم الذات أو الصفات بالزمان أنها توالت عليها الأزمنة كقولنا بنيان قديم، ولا أن وجودها متقيد بالزمان على ما يفهمه من لا معرفة له بالاصطلاحات، وإنما هذا حديث في الاصطلاح ولا حجر فيه.

تنبيه: اعلم أنّ الفلاسفة لم يثبتوا لصفات الباري القدم الذاتي؛ لأنهم خصوه بذات الواجب، ولا الزماني لأنهم لم يثبتوا صفات للقديم، وإذا لم يثبتوا صفات فلا معنى لإثبات قدم زماني لها.

وأما المعتزلة من المتكلمين فنفوا الصفات، لكنهم أثبتوا له أحوالاً أربعة هي «الموجودية والحيية والعالمية والقادرية»، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات.

وزاد أبو هاشم حالة خامسة مميزة له عن سائر الذوات وهي «الألوهية».

فيلزمهم: ثبوت قديم زماني هو صفات الواجب، فإنهم لما اعترفوا بأنّ هناك أحوالاً ثابتة مع الذات في القدم، لزمهم القول بأن صفات القديم قديمة بالزمان.

وقد أجاب بعضهم: بأن القديم هو الموجود، وتلك الأحوال واسطة بين الموجود وبين المعدوم.

قال الرازي في المحصّل: إن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى؛ أنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة لله تعالى في الأزل، فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك.

واعترض عليه المحقق الطوسي: بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة، فلا يدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده، إلا أن يغير التفسير ويقول القديم ما لا أول لثبوته.

وكأن قول الإمام «ولا معنى للقديم إلا ذلك» رفعًا لهذا الاعتراض، أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا «لا أول لوجوده» و «لا أول لثبوته»، حتى لو نوقش في اللفظ غيّرنا الوجود بالثبوت.

واعترض بعض الفضلاء: بأن المعتزلة لم يريدوا بالثبوت ما أراد غيرهم بالوجود في الأعيان، بل أرادوا بالثبوت معنى أعم من الوجود، ولهذا قالوا بثبوت المعدومات في الخارج.

***

القديم لا يكون أثرًا صادرًا من القادر المختار

اعلم أنّ:

- الفلاسفة قالوا: إنّ العالم قديم.
- وقال المتكلمون: إنّ العالم حادِث.

ومرجع النزاع:

- أنّ الفلاسفة يقولون المبدأ الأول موجب بالذات، وقدرته لا يصح عندها الفعل والترك.
- وأنّ المتكلمين يقولون ليس الله موجبًا بالذات وإنما هو قادر مختار، وقدرته يصح عنها الفعل والترك.

فالفلاسفة أسندوا القديم ـ الذي هو العالم على رأيهم ـ إلى الفاعل ـ الذي هو الله تعالى ـ؛ لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه مختارًا لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه.

وأما المتكلمون فمنعوا استناد القديم إلى القادر المختار، ولو سلموا كونه تعالى موجبًا بالذات لم يمنعوا استناد القديم إليه تعالى.

***

مذهب المتكلمين

ذهب **المتكلمون إلى**: أنّ القديم لا يستند إلى الفاعل القادر المختار، أي: لا يكون أثرًا صادرًا عنه.

وقال **العضد**: هذا بالاتفاق بين المتكلمين وغيرهم - أي: الحكماء -.

وعارضه **المحقق علاء الدين الطوسي في الذخيرة**: بأن الفلاسفة يجعلون القديم أثر الفاعل المختار، فإن حركة كل فلك قديم عندهم مع أنهم يجعلونها اختيارية، فمن حكم بأن القديم ممتنع استناده إلى المختار باتفاق الفريقين فقد أخطأ. اهـ

على كلٍّ فإن المتكلمين يقولون: إن القدم - وهو «كون الوجود غير مسبوق بالعدم» - يحيل كون الموصوف به أثرًا للقادر المختار؛ لأنّ تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار.

والقصد إلى إيجاد الشيء وتحصيل وجوده يجب أن يكون مقارنًا للعدم؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال، والشيء المعدوم الذي توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثًا؛ لأنه وجد بعد العدم.

وحينئذ يقال: تأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر، وقدم الأثر ينافي حدوثه، فقدم الأثر ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأنّ منافي اللازم «حدوث الأثر» يناف للملزوم «تأثير الفاعل المختار».

ولكن ذهب العلامة الكامل التحقيق **سيف الدين الآمدي** في كتابه أبكار الأفكار إلى غير ذلك، **حيث قال**: لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزليًا مستندًا إلى الواجب تعالى، ويكونان معًا في الوجود لا تقدم إلا بالذات. اهـ

يعني كما أنّ ذاته تعالى متقدم على إرادته وقصده، بل وعلى سائر صفاته الذاتية بالذات، وتقدم إيجاده على وجود المقصود، كذلك يجوز أنْ يكون تقدم قصده على إيجاده بالذات أيضًا، فيكون العالم على تقدير قدمه مستندًا إلى الفاعل المختار.

تنبيه

مسألة الاختيار مبنية على مسألة حدوث العالم

اعلم أنّ المتكلمين استدلوا أوّلا على كون العالم حادثًا من غير تعرض لفاعله أصلاً، فضلا عن كونه مختارًا.

ثم بنوا على حدوثه أنّ موجده يجب أنْ يكون مختارًا، يسبق القصد والاختيار فعله، وقصد القادر المختار يقارن بالضرورة عدم المقصود.

مذهب الفلاسفة

ذهبت الفلاسفة إلى: أنّ القديم يستند إلى الفاعل الذي هو الله تعالى، فيكون أثرًا صادرًا عنه؛ لاعتقادهم أنّ الله تعالى موجب بالذات.

حاصل مذهب الحكماء: أن العالم ممكن لذاته قديم لغيره؛ لأنه معلول لعلة قديمة هي ذات الله، فهو على قدمه مستند إلى الله وقدمه لا ينافي تأثير الله؛ لأن الله موجب

بالذات، فهو تام القدرة، فيجب منه ما تم استعداد وجوده بلا قصد واختيار، وإنه ليعلم معلوله وصدوره عنه؛ ذلك لأنه الجواد الفياض، وليس الله مقهورًا على ذلك كإحراق النار.

والله قادر مختار بمعنى أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك، ولكن مشيئة الفعل لازمة لذاته، وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه، فمقدم شرطية الفعل واقع دائمًا، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائمًا.

وتمثيل نظام الموجودات في علمه من القدم إلى الأبد لازم لذاته، فيجب أن يفيض هذا النظام على ترتيبه الخاص، وهذا التمثيل هو العناية الأزلية أو الإرادة.

فالعالم موجود مع الله ومعلول له، وغير متأخر عنه بالزمان، وأن تقدم الله عليه تقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، وليس تقدمًا بالزمان، فيجوز اجتماع الفاعل وقصده وأثره، ولكن يتقدم الفاعل وقصده بالذات، فلا يكون قصده سابقًا على أثره بالزمان.

فالقصد إذا كان كافيًا في وجود المقصود كان معه، كما في قصد الباري تعالى، فإن قصده المتعلق بالإيجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الإيجاد ومستلزم له، فكان القصد مع وجود المقصود.

وإذا لم يكن كافيًا فيه فقد يتقدم عليه زمانًا، كقصدنا إلى أفعالنا، فإنه يتوقف وجود الأثر بعده على صرف القدرة والأسباب والآلات.

ذات الله وصفاته توصف بالقدم

اعلم أنّ الحكماء والمتكلمين:

اتفقوا على: أنّ ذات الله توصف بالقدم.

واختلفوا فيما عدا ذلك:

فقالت الأشاعرة من المتكلمين: إنّ صفات المعاني موجودة قديمة قائمة بذات الله.

وقال أصحاب الحال من الأشاعرة: كون الله عالمًا مثلا مستند إلى علمه والوصفان قديمان.

وقالت المعتزلة من المتكلمين: لا يُوصف غير ذات الله بالقدم.

وقال أصحاب الحال من المعتزلة: إنّ القدم خاص بذات الله، **ثم قالوا**: بأربع أحوال ثابتة في القدم، وهي كون الله موجودًا وعالمًا وحيًا وقادرًا، ثم زاد **أبو هاشم** حالا خامسة وهي الألوهية التي تميز الذات عن غيرها وجعلها علة الأربع، فالأربع مستندة إليها، والخمس قديمة.

***



الوحدة والكثرة



الوحدة والكثرة

اعلم وفقني الله وإياك أنّ الوحدة والكثرة من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية، فالوحدة تعرض لجميع أقسام الموجود، والكثرة لما عدا الواجب تعالى.

وكذا هما من الأمور العارضة للموجودات الذهنية ولكن لا دخل لهذا العروض في كونهما من الأمور العامة، وإنما ذكرناه تنبيها وحتى لا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها.

الوحدة والكثرة غنيان عن التعريف الحقيقي

اعلم أنّ تصور الوحدة والكثرة بديهي، فهي من المعاني الواضحة عند العقل البيِّنة لكل أحد لأنه ينالهما من لم يعرف ويمارس طرق الاكتساب، فإنّ تصور الوحدة جزء من تصور وحدة فلان، ووحدته لا تخفى عليه، فكل إنسان يعلم أنه واحد بالضرورة. ومثله يقال في الكثرة، فيقاس حال الكثرة على حال الوحدة.

الوحدة أعرف من الكثرة عند العقل

اعلم أنّ الوحدة أعرف ـ أي: أسبق في المعرفة ـ وأوضح من الكثرة عند العقل، ولذلك يقع تعريف الكثرة بها بالنسبة إلى العقل.

وجه الأوضحية: أنّ الوحدة مبدأ الكثرة، والعقل يَعرف ويُدرك المبدأ أوّلاً قبل ذي ـ صاحب ـ المبدأ.

الكثرة أعرف من الوحدة عند الخيال

واعلم أنّ الكثرة أعرف من الوحدة عند الخيال، فيقع تعريف الوحدة بها باعتبار الخيال.

وجه الأوضحية: أنّ الخيال يدرك الكثرة أوّلاً، ثم ينتزع العقل منها أمرًا واحدًا.

فإنّ النفس تدرك في أوّل الأمر جزئيات كثيرة، فترسم صورها في آلاتها وقواها، ثم تنتزع من الجزئيات الكثيرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل ـ أي: في ذات النفس ـ، فالوحدة تعرض للمرسوم الحاصل في النفس، والكثرة تعرض للمرسوم في قواها، ومدرك الأمرين هو النفس لا غير. فإذا التفتت النفس إلى إدراكها بذاتها فعارض المرسوم فيها أظهر من عارض المرسوم في قواها، وإذا التفتت إلى إدراكها بقواها فعارض المرسوم في قواها أظهر من عارض المرسوم فيها، فبحسب التفات النفس يكون القضاء في العارضين، سواء أكانا كليين أم جزئيين.

وقد علمتَ أنّ اختلاف البديهي في الوضوح لا يخرجه من البداهة إلى الاكتساب، وعليه فلا يمكن تعريفهما بحسب الحقيقة، بل لا تعرّف الوحدة والكثرة إلا تعريفًا لفظيًا وإلّا لحصل الدّور.

وعليه فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها، إلّا أنّ الوحدة لما كان مبدأ الكثرة ومنها وجودها، كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس، بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بالوحدة تعريف حقيقي.

فيقال في تعريفهما :

الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم.

والكثرة: كون الشيء بحيث ينقسم.

أو يقال : الوحدة: عدم الكثرة. **والكثرة:** ما اجتمع من الوحدات.

وقال العلامة العضد :

الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة، سواء أكان غير منقسم أصلا كالنقطة، أم كان منقسمًا إلى ما يخالفه في حقيقته كزيد المنقسم إلى أعضائه.

والكثرة: كون الشيء بحيث ينقسم إلى ما يشاركه في حقيقته، كانقسام الإنسان إلى فلان وفلان. اهـ بتصرف بسيط

ولكن هذا التعريف منقوض ـ كما **قاله السيد الشريف** ـ بالكثرة المجتمعة من أشياء مختلفة الحقائق كالإنسان والفرس والجمل، فإنّ هذه الكثرة داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة. وفيه بحث.

***

تنبيهات مهمة

الوحدة تساوق الوجود

اعلم أنّ الوحدة تساوق الوجود ـ والمساوقة أعلى مراتب المساواة ـ وتلازمه، فكل ما له وحدة فله وجود بوجهٍ مّا، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه مّا.

فالوجود في الذهن تكون معه وحدة شخصية ذهنية، والوجود الخارجي تكون معه وحدة شخصية خارجية.

حتى معروض الكثرة ـ أعني: الكثير ـ الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة له وحدة، فإن ذات الكثير من جهة التفصيل محل للكثرة، ومن جهة الإجمال محل للوحدة، وأن الوحدة تلحق الكثرة بالذات، وتلحق الكثير بالعرض.

مثلا: العشرة لها كثرة باعتبار أجزائها، ولها وحدة باعتبار مجموعها؛ إذ هي عشرة واحدة لا عشرات.

الوحدة غير الوجود

توهم البعض من تساوي الوحدة والوجود أن الوحدة نفس الوجود، فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين، وهو غلط، فإن الكثير من جهة كثرته وتفصيله موجود، وليس بواحد من حيث هو كثير، وإن كان يعرض له الواحد أيضًا، إذ يقال للكثرة إنها كثرة واحدة، ولكن لا من حيث هي كثرة.

الوحدة والكثرة تغايران ماهية الشيء ووجوده

اعلم أنّ الوحدة والكثرة ليست هي ماهية الشيء أو وجوده، وإنما هي شيء آخر، فإنك قد تعقل ماهية الشيء ووجوده، ولا تنظر إلى وحدته أو كثرته، وربما ترددت في وحدته وكثرته بعد ذلك.

فإن بعض الناس يؤمن بالله ووجوده ثم يطلب وحدته بالبرهان، ويجزم بماهية الفلك ووجوده ثم يطلب كثرته بالبرهان.

وأنك إذا فرّقت ماء الإناء الواحد في أوان كثيرة، أو جمعت مياه الأواني الكثيرة في إناء واحد، فقد زالت الوحدة في الأول والكثرة في الثاني، ولم تزل الماهية والوجود.

اختلف العلماء في وجود الوحدة والكثرة

اعلم أنّ العلماء اختلفوا في وجودهما ـ أعني وجود أفرادهما في الخارج ـ : فأنكره جمهور المتكلمين ، وأثبته بعض متقدمي الحكماء .

فقال جمهور المتكلمين: إنهما ليستا من الموجودات العينية، وإلّا لكانت شيئًا واحدًا من الأشياء، فلها وحدة، ولوحدتها وحدة، ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معًا، بل هما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان.

وقال الحكماء: إنهما من الموجودات العينية الثبوتية الزائدة على الماهية بحسب الوجود الخارجي.

وتبعهم **الإمام الرازي** في مباحثه حيث قال «الفصل الرابع في بيان أن الوحدة أمر زائد على الذات، وأنها من الأمور الثبوتية».

وكذا **العلامة السمرقندي في صحائفه** حيث قال: «الوحدة وجودية؛ لأنّ الكثرة وجودية قطعًا، وهي مركبة من الوحدات، فتكون الوحدة وجودية».

***

التقابل بين الوحدة والكثرة
عرضي وليس ذاتيًا

اعلم أنّ الوحدة وإن كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها، لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد، فإن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه، فبين الوحدة والكثرة مقابلة قطعًا.

ولكنها ليست مقابلة ذاتية ـ أي: ليس بين ذاتيهما تقابل ـ ، بل بينهما مقابلة بالعرض، وذلك لإضافة عرضت لهما، فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات.

بيانه: أنّ الكثرة آتية من الوحدة، فماهية الاثنين ـ مثلا ـ وحدتان، والانقسام لازم لتلك الماهية وخارج عنها، وإذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة فليس بين الحقيقتين تقابل بالذات، لأن التقابل ألا يجتمع أمران في موضوع واحد من جهة واحدة، فيجوز أن يثبت أحدهما فيه على سبيل البدل، وربما تعين أحدهما فيه لأمر خارج، وموضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء الكثرة.

فبين الوحدة والكثرة التقابل بالعرض، فإن الوحدة علة والكثرة معلولة، والعلية والمعلولية من الأمور الإضافية وهي عرضية.

تفصيل الكلام:

أنَّ تقابل الوحدة والكثرة بسبب إضافة العِلية والمعلولية، والمِكْيَالية والمكِيلية، فإنّ الوحدة علة مقومة للكثرة ومِكيال لها، والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومَكيلة بها، والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة إليه، وكذا المعلول بالقياس إلى العلة.

والمِكيال أيضًا مقابل للمَكيل مضاف إليه، وكذا المَكيل بالقياس إلى المِكيال، فإن تعقل الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف إلى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة ومكيلة بالنسبة إلى الوحدة.

والعليّة والمكيالية والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة، عارضة لهما.

فالتقابل بينهما باعتبار هذه العوارض، لا لتقابل جوهري ـ أي: ذاتي ـ بينهما، فإن حقيقتهما غير متقابلة بأحد أصناف التقابل الأربعة ـ أعني: التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب ـ.

أما التضاد: فلأن كل واحد من المتضادين لابد وأن يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر، وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة.

وأيضًا: الوحدة مقومة للكثرة، ولا شيء من الأضداد بمقوِّم لضده، بل يبطله وينفيه.

وأما التضايف: فلأنه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل المضاف؛ لأنّ الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة، وإن كان تعقل ماهيتها بسبب الوحدة، فإنه فرق بين أن يعقل الشيء بالقياس إلى غيره وبين أن يعقل به، والمعتبر في التضايف هو الأول.

وأيضًا: الوحدة غير معقولة بالقياس إلى الكثرة، بل يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة، فلا يكون بينهما تضايف.

ولأنّ الوحدة متقدمة وجوبًا على الكثرة؛ لأنها مبدأ لها وجزء منها، فلا تكون الوحدة متضايفة للكثرة؛ لأن المتضايفين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجودًا ولا تعقلاً.

وأما تقابل العدم والملكة: فلأنّ الوحدة موجودة في الكثرة مقوِّمة لها، والملكة لا تكون موجودة في العدم، حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع، فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة.

وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة؛ إذ الملكة لا تتركب من أعدامها، فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وأما تقابل الإيجاب والسلب: فإن أحد النقيضين لا يكون مُقوِّمًا للآخر.

***

أقسام الواحد

ومنه تعرف أقسام الوحدة

(1) **الواحد بالشخص**: وهو ما يكون تصوره مانعًا من حمله على كثيرين.

(2) **الواحد لا بالشخص**: وهو ما لا يمنع تصوره من الشركة.

والواحد لا بالشخص كثير وله جهة واحدة، فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر.

أقسام الواحد بالشخص

(1) **الواحد بالشخص** إن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلا، أي: بأي وجه من الوجوه. **فهو**: «**الواحد الحقيقي**» وهو:

- إنْ لم يكن له مفهوم إلّا عدم قبول القسمة: **فـ «الوحدة الشخصية»** أو «**الوحدة على الإطلاق**» كقولك: «وحدة كذا واحدة».

- **وإن كان له مفهوم غير ذلك:**

- فإمّا ذو وضع ـ أي: يقبل الإشارة الحسية ـ فهو: «النقطة» فإنّ للنقطة مفهومًا غير عدم قبول القسمة وهو أنها نهاية الخط.

- أو لا ـ أي: لا يقبل الإشارة الحسية ـ فهو: «المفارق المشخص» ويسمى: «الجوهر المجرد عن المادة» كالعقل والنفس، فإن للعقل مفهومًا غير عدم قبول

القسمة، وهو أنه قوة تدرك الكليات، وأن للنفس مفهومًا غير عدم قبول القسمة وهو أنها جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.

(2) **الواحد بالشخص** إن قبل القسمة.

فهو:

- إما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو: «الواحد بالاتصال».

- فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو: «**المقدار الشخصي**» القابل للقسمة الوهمية ـ على رأي من أثبت المقادير.

- وإن كان قبوله للقسمة لا لذاته فهو «**الجسم البسيط**»، كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل إما حقيقة على رأي نفاة الجزء، وإمّا حسًا على رأي مثبتيه.

- وإما ينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقيقة وهو: «الواحد بالاجتماع»، كالشجر الواحد المشخص فإنه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة، بخلاف الجسم البسيط كالماء ـ على القول بالجزء ـ فإنّ أجزاءه وإنْ كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة، وكالشخص الإنساني المنقسم إلى أعضائه.

واعلم أنّ هذا الواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية:

- **يسمى:** «وحدًا بالنوع» عند القائل بالجزء الذي لا يتجزأ، فإنّ الماء الواحد إذا قسّم فقد ذهب ذلك المتصل وجاء متصلان آخران متحدان في الحقيقة النوعية.

- **ويسمى:** «واحدًا بالموضوع» وهو المحل عند القائل بالمادة، فإنّ الأجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة.

والتحقيق كما قال السيد الشريف في شرحه على المواقف: إنّ الواحد بالاتصال الحقيقي إنّما يتصور على القول بنفي الجزء، فإنّ الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب، كان ذلك المركب واحدًا بالاجتماع حقيقة، سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة. اهـ كلامه

***

أقسام الواحد لا بالشخص

مرّ معك أيها الرفيق الصادق أنّ الوَاحِدَ لَا بالشخص واحِدٌ من جِهة وكثيرٌ من جِهة أخرى:

فجِهَةُ الوَحْدَةِ فيه :

(1) **إمّا ذاتية للكثرة غير خارجة عنها**، وحينئذ:

- **فإمّا تمام ماهيتها** وهو: «**الواحد بالنوع**»، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده.

فيقال: «الإنسان واحد بالنوع»، و«أفراده واحدة بالنوع»، ففي أفراده جهة كثرة هي أشخاصها، وجهة وحدة هي ماهيتها.

- **وإما جزء ماهيتها:**

- فإن كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو: «**الواحد بالجنس**» إما قريبًا كالحيوان بالنسبة إلى أفراده، وإما بعيدًا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس إلى أفراده.

- وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو: «**الواحد بالفصل**»، فإن ماهيته تقال على كثيرين متفقين في الحقيقة، كالناطق بالنسبة إلى أفراده.

(2) **وإما عرضية للكثرة خارجة عنها ومحمولة عليها،** وهو: «**الواحد بالعرض**»، وهو:

- **واحد بالموضوع:** إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة.

كما يقال: «الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية»، فإن الإنسان عارض لها بمعنى أنه محمول عليها، خارج عن ماهيتها، وهو موضوع لهما بالطبع.

- **واحد بالمحمول:** إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة.

كما يقال: «القطن والثلج واحد في البياض»، فإن البياض عارض لهما ومحمول عليهما طبعًا وخارج عنهما؛ إذ تقول: «هذان أبيضان».

(3) وإما لا ذاتية ولا عرضية، وذلك بأن لا تكون محمولة عليها أصلاً، وهو: «**الواحد بالتعلق**» أو «**الواحد بالنِّسبة**».

كما يقال: «نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة في التدبير والتصرف».

ومعناه: أنّ للنفس تعلقًا خاصًا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان، وكذا للمَلِك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن.

فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير والتصرف، وليس التدبير والتصرف من الأمور الذاتية أو العرضية للنسبتين، بل هما من عوارض للنفس والمَلِك، فإنّ المدبر إنّما يُطلق حقيقة عليهما.



العلة والمعلول

العلة والمعلول

فائدة

قال السيد الشريف: إنّ العليّة والمعلولية من عوارض الموجودات، فتعمانها على وجه المقابلة كالوجوب والإمكان والقدم والحدوث، ولذا أورد مباحثهما في الأمور العامة.

وقال البعض: ليس البحث عنهما من مباحث الأمور العامة، ولم ينظر إلى وجه المقابلة، ولا إلى أنّ المعلولية تعم أكثر الموجودات.

التقابل بين العلة والمعلولية

اعلم أنه بين العلة والمعلولية تقابل التضايف، فإنّ العلة لا تُعقل إلّا بالنسبة إلى المعلول، والمعلول لا يُعقل إلا بالنِّسبة إلى العلة، فلا يجتمعان في شيء واحد إلّا باعتبارين.

وهذا لا ينافي كونهما من الأمور العامة؛ لأنّ الوجود المعتبر في التضايف وأخواته عبارة عن عدم دخول العدم في مفهومه لا عن التحقق في الخارج، وقد يكون المتضايفان وكذا المتضادان موجودين ذهنيين فحسب.

تنبيه: يحسن بنا أن ننبه قبل الشروع في مباحث العلية والمعلولية على أنّ الكلام في العلة والمعلول من جهة العقل لا من جهة الشرع، وأنّ القائل بهما الحكماء وكثير من الناس، وأن الأشاعرة وجماهير المتكلمين لا يقولون بها ألبتة، حتى يكون المتقدم

مؤثرًا في المتأخر وجوبًا ويكون بعض الممكنات مؤثرًا في بعض، وإنّما يقولون: «كل كائن مستند إلى الله ابتداء».

تعريف العلة والمعلول

اعلم أنّ للعلة معنيين:

المعنى الأول: المعنى الأعم

العلة: ما يحتاج الشيء إليه.

معناه: ما يحتاج الشيء إليه في الجملة، سواء كانت تلك الحاجة حاجة في الوجود، أو حاجة لتقرر ماهية الشيء في نفسها.

فدخل في ذلك: أجزاء الماهية التي بها تتحقق في نفسها تلك الماهية كالحيوانية والناطقية للإنسان، وأجزاء الشخص الموجود من مادة وصورة، وما يقتضي وجود الشيء اختيارًا أو بالإيجاب بناء على صحة الإيجاب، فالعلة تعم بذلك المعنى كل ما ذكرناه.

المعلول: ما يحتاج إلى الشيء.

المعنى الثاني: المعنى الأخص

العلة: تنصرف عند الإطلاق حيث يقال: «هذه علة» كذا من غير تقييد بأنها علة وجوده أو تقرر ماهيته ينصرف إلى الفاعل، **وهو ما يصدر الشيء عنه:**

- إما بالاستقلال.

- أو بانضمام غيره إليه.

والمعلول: الشيء الذي صدر.

أقسام العلة بالمعنى الأعم

وتنقسم العلة بالمعنى الأول - أعني: بالمعنى الأعم - إلى:

(1) **علة تامة**: وهي التي لا علة غيرها بالمعنى الثاني.

وهي «جميع ما يحتاج إليه الشيء في وجوده» **بمعنى**: أن ذلك المحتاج إليه إن كان بحيث إنه متى حصل وجد ذلك الشيء ألبتة.

فضابط العلة التامة: هو أن يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه.

(2) **وعلة غير تامة وتسمى: علة ناقصة**: وهي بعض ما يحتاج الشيء إليه في وجوده.

فهي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه وجود المعلول، فهي لا تستقل بالتأثير، بل تكون مشاركة لغيرها فيه.

فضابط العلة الناقصة: أن لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

والعلة الناقصة أربعة أقسام:

(1) العلة المادية.

(2) العلة الصورية.

(3) العلة الفاعلية.

(4) العلة الغائية.

وجه الانحصار في هذه الأقسام الأربعة: أن العلة إما أن تكون داخلة في المعلول بمعنى أنها جزء بها يتحقق ويتم، أو خارجة عنه.

فإن كانت داخلة في ذلك الشيء المعلول فهي:

إما أن يكون المعلول به بالقوة وهي «**العلة المادية**»، كالخشب بالنسبة إلى السرير.

أو يكون المعلول به بالفعل وهي «**العلة الصورية**»، كصورة السرير بالنسبة إليه.

وإن كانت خارجة عن ذلك الشيء المعلول فهي:

إما أن يكون منها الوجود وهي «**العلة الفاعلية**»، كالنجار بالنسبة إلى السرير.

أو يكون لأجلها الوجود وهي «**العلة الغائية**»، كالجلوس على السرير بالنسبة للكرسي، فهي الفائدة والغاية من إيجاده.

تنبيه: اعلم أنّ تقسيم العلة الناقصة إلى هذه الأقسام الأربعة هو المشهور بين الفلاسفة، وهو ما ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، ولم يتعرض لذكر العلة الخامسة وهي علة موضوع الأعراض، وقد بيّن المحقق الطوسي السبب في عدم ذكر الشيخ الرئيس للعلة الخامسة وهو أنه ليس بصدد استقصاء جميع أقسام العلل، بل غرضه كان بيان علل الجوهر، وهي أربعة.

***

تقسيم آخر للعلة الناقصة

ذكر السيد الشريف في شرح المواقف تقسيمًا آخر للعلة الناقصة **فقال:** لك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة: **ما يتوقف عليه الشيء في وجوده:**

(1) إما جزء له. (2) أو خارج عنه.

والثاني:

إما محل للمعلول فهو:

- «الموضوع» بالقياس إلى العرض.
- و«المحل» القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها.

وإما غير محل له:

- فإمّا ما منه الوجود.
- أو ما لأجله الوجود.
- أو لا هذا ولا ذاك. **وحينئذ:**
  - إما أن يكون وجوديًا وهو «الشرط».
  - أو عدميًا وهو «عدم المانع».

والأول ـ أعني ما يكون جزءا ـ:

- إما أن يكون جزءا عقليًا، وهو «الجنس والفصل».
- أو جزءا خارجيًا، وهو «المادة والصورة».

أقسام العلة الناقصة

العلة المادية

وهي: ما يكون وجود الشيء ـ أعني المعلول ـ به بالقوة لا بالفعل، بمعنى أنه يتوقف وجوده بعده على شيء آخر.

إطلاقات المادة

يطلق على المادة أسماء مختلفة باعتبارات المعتبر:

- فتسمى: «مادة» و «طينة» من جهة أنها مورد الصور المختلفة المتغايرة.
- وتسمى: «قابلاً» و«هيولى» من جهة أنها مستعدة لتلك الصور.
- وتسمى: «عنصرًا» من جهة أنها مبدأ التركيب.
- وتسمى: «اسطقسا» من جهة أنها منتهى التحليل.

وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر، فيفسر العنصر بتفسير الاسطقس، ويفسر الاسطقس بتفسير العنصر.

والعناصر الأربعة تسمى «اسطقسات»؛ لأنها أصول المركبات التي هي «الحيوانات والنباتات والمعادن».

***

العلة الصورية

وهي: ما يكون وجود الشيء به بالفعل، بمعنى أنه لا يتوقف وجوده بعد وجوده إلى شيء آخر.

فخرج عن الصورة بهذا المعنى: المواد الجوهرية التي لا تنفك عن الصورة، وكذا ما عدا الجزء الأخير من أجزاء الصورة العارضة لمادة المركب كصور الخشب للسرير، فإنها وإن كانت صورا لكنها أجزاء مادية بالنسبة إلى المركب.

فتبين أنه ليس المراد بالعلة المادية والصورية عند الحكماء «ما يختص بالجوهر من المادة والصورة الجوهريتين فحسب»، بل ما يشملهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض سواء كان ذلك بالقوة أو بالفعل.

فقد ظهر لك أنّ المادة والصورة المرادتين ههنا توجدان في الأعراض أيضًا، لكن صرّح الشيخ الرئيس في الشفا بأنّ المادة والصورة لا توجدان في الأعراض.

تنبيهات مهمة

التنبيه الأول

اعلم أنّ الجزئية معتبرة في مفهوم المادة والصورة، فلا تكون المادة مادة والصورة صورة إلّا بالإضافة إلى المركب منهما.

وأمّا إذا أضيفت كلتاهما إلى الأخرى، فالمادة محل الصورة وقابلها وحاملها، والصورة جزء فاعل المادة، فيكون صدور المادة عن الفاعل بإعانة من الصورة؛ لأن

المادة محتاجة إليها من جهة أنها مطلق صورة، لا من جهة أنها صورة معينة، وشأن المادة القبول لا الفعل، فلا تكون المادة جزء فاعل الصورة، وإن كانت الصورة محتاجة إليها احتياج العرض إلى محله، فإن الصورة عرض يقوم بالمادة، وليس جوهرًا يحل بها.

التنبيه الثاني

العلة المادية والعلة الصورية خاصتان بالمركب.

التنبيه الثالث

اعلم أنه يقال لكل من العلتين «المادية والصورية»: «علة الماهية»؛ لأنّ الشيء يحتاج إليهما في ماهيته، كما يحتاج إليهما في وجوده، فلا يتحقق وجود ماهية الشيء ذهنًا وخارجًا إلا بهما، ولا يعقل إلا بهما، أو بما ينزع ويؤخذ منهما كالجنس والفصل.

العلة الفاعلية

وهي: وهي ما يكون الشيء بسببه موجودًا إما بالاستقلال، أو بما ينضم إليه من الشروط والآلات.

أحكام العلة الفاعلية

اعلم أنّ الفاعل هو المفيض لوجود المعلول، فهو مبدأ التأثير.

وإذا وُجِدَ بجميع جهات التأثير من المادة والغاية والآلة والداعية والشرط وزوال المانع كان علة تامة ووجبَ وجود المعلول.

وهنا سؤال مهم هل يجب أن يكون تأثير الفاعل مقارنًا لعدم المعلول، ولما سبق بالعدم؟ والجواب: أن المؤثر إن كان مختارًا وجب فيه ذلك؛ لأن المختار إنما يفعل بواسطة القصد، وهو إنما يتجه إلى شيء معدوم.

أما إن كان المؤثر موجبًا لم يجب فيه ذلك؛ لجواز استناد القديم إلى المؤثر.

العلة الغائية

وهي: ما لأجله وجد الشيء.

تنبيهات

التنبيه الأول

اعلم أن للغاية علاقة العليّة والمعلولية بالنسبة إلى شيء واحد.

ومنشأ ذلك: اعتبار الوجود الذهني والوجود الخارجي، فالغاية بالوجود الذهني علة ، وبالوجود الخارجي معلول.

ولك أن تقول: إن الفاعل لا يفعل إلا إذا كانت له غاية، فالغاية بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل، وبصورتها الخارجية معلول لمعلول الفاعل. **مثلا:** فإن النجار يتصور الجلوس على الكرسي، ثم يوجده، ثم يحصل الجلوس عليه.

التنبيه الثاني

اعلم أنّ العلة الفاعلية والعلة الغائية تسمى «علة الوجود»؛ لأنّ الشيء يحتاج إليهما في وجوده الخارجي، لا في تقرر وتحقق ماهيته في نفسها ولو ذهنًا، ولذلك يصح تعقل الشيء بدونهما. كتعقل السرير دون فاعله وغايته.

التنبيه الثالث

اعلم أن الغاية لا تكون إلا لفعل لفاعل مختار، لا لفعل الموجب بالذات، وإن كان لفعله حكمة وفائدة.

وقد تسمى فائدة فعل الموجب بالذات غايةً تشبيهًا بالغاية الحقيقية.

قال بعضهم: قد يراد بالغاية ما ينتهي إليه الفعل وإن لم يكن مقصودًا، فتكون الغاية للقوة الطبيعية والسبب الاتفاقي.

ومن ثم يقال: ما يؤدي إليه السبب إن كانت تأديته إليه دائمًا أو في أكثر الأحوال فهو غاية ذاتية، وإلا فهو غاية اتفاقية.

واعلم أن الغاية قد تكون قديمة غير معلولة كقول بعض الناس «الله غاية الغايات».

وربما لا يكون للفاعل قصد واختيار كالحركات غير الإرادية من الحجر الهابط من فوق، فإن غايتها الوصول إلى الأرض.

وربما كانت الغاية غير مقصودة من شخص مختار، كمن حفر بئرًا يريد الماء فوجد كنزًا بالاتفاق.

إشكال وجواب

حاصل الإشكال: لما كانت هنا أمور يتوقف عليها وجود الشيء كالشروط والآلات المحتاج إليها في الشيء، وهي خارجة فليست علل الماهية، وليست عللا

فاعلية ولا غائية، وذلك يقتضي بطلان حصر ما يتوقف عليه الشيء فيما ذكر من العلل الأربعة.

الجواب: إن الشروط والآلات تدخل في الأقسام الأربعة ولا تخرج عنها، وترجع إلى ما به الشيء، وذلك يرجع إلى العلة الفاعلية؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلّا باستجماع الشرائط، فوجود الشرط من تتمة الفاعل، فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر.

قيل: لما اقتضى هذا الكلام أن كل شرط له دخل في الفعل؛ إذ سميت الشروط عللاً فاعلية، ومن المعلوم أن بعض الشروط عدمي كـ«عدم المانع»، ونسبة الفعل للشرط العدمي يقتضي صحة نسبة الفعل إلى العدم، وذلك يسد باب دلالة الفعل على وجود الصانع؛ لأنه إذا صح نسبة الفعل للعدم لم يدل الفعل على وجود فاعله.

يجاب عنه: بأن المؤثر في وجود المعلول هو ذات العلة الفاعلية، لا جملتها وما نسب إليها، والذي يرجع إلى الفاعل هو شرط التأثير، ولا مانع أن يستند المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمور عدمية، فالعقل ينظر إلى تلك الأمور العدمية، فيحكم بأنه لابد منها في حصول الشيء، ويحكم بأن موجد الشيء هو الفاعل الموجود وحده. ولا مانع أن يعبر عن الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود بعدم المانع تجوّزًا؛ لأن عدم المانع لازم للشرط الوجودي ومنبىء عنه عند خفائه على بعض الناس، حتى توهم البعض أن عدم المانع هو الشرط، وليس الأمر كما توهمه.



فشرط احتراق الخشبة ـ مثلا ـ وجود اليبوسة، ووجود اليبوسة يعبر عنه بلازمه وهو زوال الرطوبة، وزوال الرطوبة هو عدم المانع.

حاصل الكلام: أن جزء العلة ما تتوقف عليه ذات المؤثر، وشرط العلة ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، وعدم المانع لا دخل له في الوجود حتى يعدّ شرطًا حقيقيًا، فلا يتوقف عليه تأثير المؤثر، وإنما هو كاشف عن شرط وجودي.

***

أقسام العلل: المادية والصورية والفاعلية والغائية

اعلم أن العلة مطلقًا ـ أعني سواء كانت مادية أو صورية أو فاعلية أو غائية ـ تنقسم إلى:

(1) بسيطة أو مركبة.

(2) بالقوة أو بالفعل.

(3) وكلية أو جزئية.

(4) وذاتية أو عرضية.

(5) وعامة أو خاصة.

(6) وقريبة أو بعيدة.

(7) ومشتركة أو مختصة.

فإن كل واحدة من العلل الأربعة تنقسم بهذه القسمة، فمجموع ما يعتبر من الأقسام هنا ثمانية وعشرون قسمًا.

تنبيه: اعلم أنّ المشتركة والمختصة كالعامة والخاصة، وإنما اختلف القسمان بالاعتبار، فعموم العلة بالنظر إلى أنها تتعلق بأشياء، وخصوصها بالنظر إلى أن تعلقها بخاص، واشتراكها بالنظر إلى عدة أشياء لها دخل في تلك العلة، تنسب كلها لتلك العلة، واختصاصها بالنظر إلى أن شيئًا خاصًا تعلق بها ونسب لها دون غيره، فالمثال للقسمين واحد وإن اختلف في الاعتبار.

العلة بسيطة أو مركبة

العلة البسيطة : هي التي لا يكون لها جزء.

العلة المركبة: هي التي لها أجزاء.

العلة الفاعلية البسيطة: كالعقل الموجب لعقل آخر عند الفلاسفة، وتحريك الواحد منّا جسمًا مّا، وطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها.

العلة الفاعلية المركبة: كصانع هيئة السرير عند من يقول بخلق الأفعال، وتحريك جماعة جسمًا أكبر، والعقل والصورة بالنسبة إلى الهيولى.

العلة المادية البسيطة : كالهيولى للجسم، وهيولى الأجسام العنصرية بالنسبة إليها المسماة «هيولى العناصر».

العلة المادية المركبة: كالخشب للسرير، والعناصر الأربعة بالنسبة إلى صور المركّبات.

العلة الصورية البسيطة : كصورة العناصر.

العلة الصورية المركبة: كالصور الإنسانية المركبة من صور أعضائها.

العلة الغائية البسيطة : كالشبع للأكل بناء على أن العرض بسيط.

العلة الغائية المركبة: كشراء المتاع، ولقاء الحبيب بالنسبة إلى القوة الشوقية.

***

العلة بالقوة أو بالفعل

العلة الفاعلية بالفعل: كالمؤثر بعد وجود الشرط، والطبيعة التي تصدر عنها الحركة حالة عود الجسم إلى مكانه الطبيعي، والخمر فاعل للإسكار في البدن بالفعل مع الشرب.

العلة الفاعلية بالقوة: كالمؤثر قبل وجود الشرط، والطبيعة بالنسبة إلى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي، والخمر فاعل للإسكار في البدن بالقوة.

العلة المادية بالفعل: كالجنين بالنسبة إلى الإنسانية.

العلة المادية بالقوة: كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية.

العلة الصورية بالفعل: كصورة الماء فيه ـ أي: في مادته ـ حين كونه ماء بالفعل.

العلة الصورية بالقوة: كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء.

العلة الغائية بالفعل: كحصول الجسم في مكانه الطبيعي.

العلة الغائية بالقوة: كما إذا لم يصل الجسم إلى المكان الطبيعي.

العلة كلية أو جزئية

العلة الفاعلية الكلية: كالناطقية المطلقة الموجبة لمطلق الحيوانية عند من يقول بإيجاب الأخص الأعم، والبنَّاء للبيت.

العلة الفاعلية الجزئية: **كخصوص الناطقية لزيد الموجبة لحيوانيته،** وهذا البنَّاء ا بيت.

العلة المادية الكلية: كحيوانية الإنسان، والنطفة.

العلة المادية الجزئية: كحيوانية زيد، وهذه النطفة.

العلة الصورية الكلية: كصورة الحقيقة الإنسانية العقلية.

العلة الصورية الجزئية: كصورة الحقيقة الإنسانية الخارجية.

العلة الغائية الكلية: كمطلق الشبع بالنسبة لمطلق الأكل.

العلة الغائية الجزئية: كشبع زيد المرتب على أكله.

وعليه فقس.

العلة ذاتية أو عرضية

العلة الفاعلية الذاتية: هي التي يستند إليها المعلول بالحقيقة، كنفس المؤثر، والصورة النارية في الإحراق.

العلة الفاعلية العرضية: هي التي تقتضي شيئًا ويتبع ذلك الشيءَ شيءٌ آخر، فهي بالنسبة إلى ذلك الشيء الآخر علة بالعرض، كشرط التأثير لأنه عرض له كونه علة الأثر بواسطة التأثير المتوقف عليه، والسقمونيا بالنسبة إلى البرودة، فإنه يقتضي بالذات إزالة السخونة ويتبعه حصول البرودة.

العلة المادية الذاتية: هي التي تكون محلاً للصورة بالذات، كالناطقية لزيد.

العلة المادية العرضية: هي التي تكون مأخوذة مع عوارض خارجية، كمشخصات زيد الخارجية.

العلة الصورية الذاتية: هي المقوِّمة، كالإنسانية أو قل: مجموع الحيوانية والناطقية.

العلة الصورية العرضية: ما يتبعها ويلحقها من الأعراض اللازمة أو المفارقة.

العلة الغائية الذاتية: هي المتوجَّه إليها بالذات، كالجلوس على السرير.

العلة الغائية العرضية: هي ما يتبعها. كشرط الجلوس كالفراش حيث يحتاج إليه؛ لأن الشرط في الغاية عرضت له الغائية لتوقفها عليه.

العلة عامة أو خاصة

العلة العامة : هي التي تكون جنسًا للعلة الحقيقية.

العلة الخاصة: هي العلة الحقيقية.

العلة الفاعلية العامة: كمطلق الناطقية الموجبة لحيوانية زيد وعمرو وغيرهما عند من يقول بذلك، والصانع الذي هو جنس للبنَّاء.

العلة الفاعلية الخاصة: كخصوص تلك الناطقية بخصوصية كل فرد، والبنّاء.

العلة المادية العامة: كمطلق الناطقية لزيد.

العلة المادية الخاصة: كالناطقية الجزئية الخاصة بزيد.

العلة الصورية العامة: كصورة الإنسانية المركبة من الناطقية والحيوانية بالنسبة لزيد.

العلة الصورية الخاصة: كصورة الإنسانية الخاصة مع مشخصات زيد.

العلة الغائية العامة: كالجلوس للسرير.

العلة الغائية الخاصة: كالنبات لبذر خاص.

وكذا في سائر العلل، ولكن لا يتحقق العموم والخصوص في الصور فتنبه.

العلة قريبة أو بعيدة

العلة القريبة: هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول.

العلة البعيدة : هي مطلق ما كانت بينها وبين معلولها واسطة، كعلّة العلّة.

العلة الفاعلية القريبة: كمباشر الحركة عند المعتزلي، والعفونة بالنسبة إلى الحمى.

العلة الفاعلية البعيدة: كغير المباشر بواسطة التولد عند المعتزلي، والاحتقان مع الامتلاء بالنسبة إلى الحمى.

العلة المادية القريبة: كالجنس القريب للإنسان وهو الحيوانية.

العلة المادية البعيدة: كالجنس البعيد للإنسان وهو الجوهرية.

العلة الصورية القريبة: كصورة انتظام الحيوانية مع الناطقية، وصورة انتظام الخشب مع السقف.

العلة الصورية البعيدة: كصورة انتظام الجوهرية مع الحيوانية، وصورة تركيب الخشب المحتاجة إلى التركيب قبل سقف البيت بالنسبة إلى ذلك السقف.

العلة الغائية القريبة: كنفس الجلوس للسرير.

العلة الغائية البعيدة: ما يترتب على الجلوس من قضاء الأوطار.

وكذا في سائر العلل.

العلة مشتركة أو مختصة

العلة المشتركة: ما تكون لمعلولات متعددة.

العلة المختصة بخلافها.

العلة الفاعلية المشتركة: كالبنّاء للبيوت، والنجار لأبواب متعددة.

العلة الفاعلية المختصة: كالبنّاء لهذا البيت، والنجار لهذا الباب.

العلة المادية المشتركة: كالنوع لشخص زيد وعمرو وغيرهما.

العلة المادية المختصة: كخصوص الحصة الموجودة في زيد.

العلة الصورية المشتركة: كما في العلة الصورية العامة ولكن مختلفة عنها بالاعتبار.

العلة الصورية المختصة: كما في العلة الصورية الخاصة، ولكن مختلفة عنها بالاعتبار.

العلة الغائية المشتركة: كمطلق النبات بالنسبة لبذر الشعير والقمح.

العلة الغائية المختصة: كالنبات الخاص لبذر الشعير أو للقمح.

وكذا في سائرها.

***

العلة التامة

هي: ما يحتاج الشيء إليه في ماهيته ووجوده، أو في وجوده لا غير.

معنى وجود العلة التامة

اعلم أنه ليس معنى وجود العلة التامة أنه يجب وجود كل جزء من أجزائها، فإن ذلك لا يقضي به العقل، **وإنما المراد**:

- أن ما له دخل بالوجود لابد من وجوده.
- وما له دخل بالعدم لابد من عدمه.
- وما له دخل بالوجود والعدم لابد من وجوده ثم عدمه.

فيجوز أن يدخل الشيء في وجود الآخر من جهة وجوده، كالمادة والصورة، والفاعل والشرط. ويجوز أن يدخل من جهة عدمه، كالمانع. ويجوز أن يدخل من جهة وجوده وعدمه، كالمُعِدّ المهيئ، فلابد من وجوده ثم عدمه، مثل: الخطوات الموصلة إلى مكان.

واعلم أنه لا يجوز التركيب في العلة التامة، فيجوز أن تكون:

- **هي الفاعل وحده**: كالفاعل الموجب بالذات البسيط الذي صدر عنه بسيط، إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده، ولا مانع يعتبر عدمه.
- **أو الفاعل مع الغاية**: كالفاعل المختار البسيط الموجد لبسيط، فإنه يجوز أن يكون فعل المختار لغرض يدعو إليه.

- أو الفاعل مع الغاية والصورة والمادة: كالفاعل المختار الموجد لمركب حقيقي.
- أو الفاعل مع الصورة والمادة: كالموجب بالذات الموجد لمركب حقيقي.

العلة متقدمة على المعلول

إذا علمتَ هذا فاعلم:

أن العلة التامة متقدمة على المعلول إذا كانت هي الفاعل وحده أو مع الغاية.

إما إذا كانت مركبة من ثلاث أو أربع فليست متقدمة على المعلول، ولكن كل واحد من أجزائها متقدم على كل المعلول؛ لضرورة تقدم الجزء على كله.

فالعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدمًا ذاتيًا، ويجوز أن تتقدم على المعلول تقدمًا زمانيًا ما عدا العلة الصورية فإنها تقارن المعلول في الزمان.

فإذا قيل «العلة متقدمة على المعلول» فذلك في العلة الناقصة أو العلة التامة إذا كانت الفاعل وحده أو مع الغاية، كما علمتَ، وليست العلة متقدمة على المعلول في جميع الأحوال، وليس الأمر على إطلاقه. **فتنبه**

***

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين

اعلم أيها الأخ الرفيق أن العلماء اختلفوا في أنه هل يجوز تعدد العلل على معلول واحد أم لا ؟

والجواب: أن المعلول:

(1) إما أن يكون واحدًا بالنوع.

(2) وإما أن يكون واحدًا بالشخص.

الواحد بالنوع

إن كان المعلول واحدًا بالنوع فيصح تعدد علله بلا إشكال ولا خلاف، على معنى: أن لكل فرد من أفراده علة من تلك العلل المتعددة؛ لأن المحتاج إلى إحدى العلتين المستقلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى، فلا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد.

مثال ذلك: الحرارة، فيقع بعض جزئياتها بالنار، وبعضها بالشمس، وبعضها بالحركة، ومن هذا الباب لا مانع من تعليل الحرارة بالنار والشمس والحركة.

الواحد بالشخص

أما إن كان المعلول واحدًا بالشخص:

فقال الجمهور: إن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين، بحيث يُوجد بكل منهما على الاستقلال، فيجب أن تكون علته واحدة.

وقال بعض المعتزلة: كون المعلول واحدًا بالشخص لا يمنع من أن يكون أثرًا لعلتين مستقلتين.

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين عند الجمهور

لوجهين:

الوجه الأول:

أنّ الواحد بالشخص لو اجتمع عليه علتان مستقلتان بأن يكون وجوده متوقفًا على كل منهما مع أن كلا منهما كاف في الإيجاد لكان ذلك الشخص الواحد:

- محتاجًا في وجوده إلى كل واحدة منهما، لأن كل واحد منهما علة فاعلة له، فإن المعلول محتاج إلى علته ألبتة.
- مستغنيًا عن كل واحدة منهما، لأنّ المعلول بالنسبة إلى كل واحدة منهما يوجد وإن لم توجد الأخرى، وإنّ جواز وجوده بكل واحدة منهما وإن لم توجد الأخرى هو معنى استغنائه عن الأخرى.

فالمعلول محتاج وغير محتاج عن كل منهما في وقت واحد، واحتياج الشيء إلى الآخر في وجوده وعدم احتياجه إليه متناقضان، والجمع بين النقيضين محال بالضرورة، فما أدى إليه وهو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص محال، فثبت نقيضه وهو امتناع اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، وهو المطلوب.

تنبيه: أما إذا وردت عليه إحداهما بدل الأخرى، فذلك جائز على شريطة أنه إذا وجدت إحداهما امتنع وجود الأخرى بعدها، وإن أمكن أن توجد ابتداء بدل الأولى، وأن الثانية لا تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى، وإلا كانت علة غير مستقلة.

الوجه الثاني:

أنه لو تواردت علتان على معلول واحد بالشخص فإما :

- أن يكون التأثير لكل واحدة منهما ، فكل واحدة منهما جزء العلة التامة، لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة، وكل واحد منهما جزؤها، وذلك خلاف التقدير المفروض.
- أو يكون إحداهما هي المؤثرة فقط دون الأخرى، فهي العلة دون الأخرى، وذلك خلاف التقدير المفروض.
- أو لا يكون لإحداهما تأثير، فليست واحدة منهما بعلة، وذلك خلاف التقدير المفروض.

فالأقسام كلها باطلة.

***

الواحد بالشخص يجوز أن يعلل بعلتين مستقلتين عند بعض المعتزلة

قال بعض المعتزلة: إن الوحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين مستقلتين.

واستدل ذلك البعض: بأن حركة الجوهر الفرد يجوز أن تصدر من علتين مستقلتين. كما إذا فرضت أن الجوهر الفرد ملتصق بيد شخصين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على حد سواء في القوة والسرعة.

وأن الجوهر الفرد لا جزء له، فلا يقوم به حركتان؛ لأنه يستحيل اجتماع المثلين، وإنما يقوم به حركة واحدة شخصية، ولا يجوز أن يكون مصدره واحدًا من الشخصين؛ لأنه ليس بأولى من الآخر، فلزم أن تستند إلى كل منهما، ولا جرم أن كلّ واحد منهما مستقل بتحصيلها، فقد اجتمعت العلتان المستقلتان على الوحد الشخصي.

ويجاب: بأن حركة الجوهر الفرد في تلك المسألة مستندة إلى مجموع الشخصين معًا، فكل واحد منهما جزء العلة، وليس علة مستقلة، فإن استقلال كل منهما كان مشروطًا بانفراده عن الآخر، ولا يلزم من تركب العلة تركب المعلول وتوزيع أجزائه على أجزائها. **ويجاب أيضًا**: بأن حركة الجوهر الفرد مستندة ابتداء إلى الله تعالى، كما أن جميع الحوادث مستندة إليه ابتداء. وهذا الجواب الثاني لا يدفع كلام المعتزلة على التحقيق.

الواحد لا يصدر عنه إلا معلول واحد

هنا سؤال مهم: هل يجوز تعدد المعلول مع وحدة العلة؟

والجواب: اختلف العلماء: فذهب جمهور علماء الكلام إلى: أن العلة الواحدة قد يصدر عنها معلول واحد، وقد يصدر عنها معلول كثير.

وذهب الحكماء إلى: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ما نسب إلى الحكماء وما اشتهر عنهم

أنهم منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وهو الذي وحدته شخصية مع انتفاء تعدد الشروط والآلات وانتفاء اختلاف جهات واعتبارات إذ متى ثبت تعدد شيء مما ذكر انتفت الوحدة الحقيقية.

ولذا قالوا: إنّ الواجب تعالى لما كان واحدًا حقيقيًا امتنع صدور غير الواحد منه.

وبنوا على ذلك أنه لا يصدر عن الله سبحانه وتعالى ابتداء إلا واحد وهو المسمى بـ«العقل الأول»؛ لأنّ الله تعالى واحد بسيط حقيقي، بسيط من كل وجه، فلا تكثر فيه بوجه من الوجوه.

والعقل الأوّل الذي صدر عن الله له ثلاثة اعتبارات:

(1) وجوده من المبدأ الأول.

(2) ووجوبه بالنظر إليه.

(3) وإمكانه في ذاته.

فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان، وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس المجردة للفلك الأول، وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الأول.

ويصدر عن العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثاني، وهكذا إلى فلك القمر، فتكون العقول عشرة والأفلاك تسعة.

والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يسمى بالعقل الفعال؛ لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر، فهو الذي يفيض الصور والأعراض على العناصر.

تحقيق مذهب الحكماء

ذكر الإمام الرازي والمحقق الطوسي والعلامة الدواني أن ما نسب إلى الحكماء ليس مذهبهم على التحقيق وإنّما أخذ من ظاهر عباراتهم وأن مذهبهم الحق: أن الواجب تعالى فياض دائمًا لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوبًا عليه، بل تفضلا منه وإحسانًا بمحض الجود والكرم، وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء، لكمال قدرته وعموم قهره، وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر؛ لأنه من متممات وجوده، فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه إليه، لا لاعتماد من الواجب عليه، فلا قصور من طرف الواجب، بل القصور من طرف الممكن، فالوسائط عندهم شروط ليست مؤثرة.

***

وحدة المعلول بالشخص توجب وحدة العلة عند الأشاعرة خلافًا للمعتزلة

فإن كون المعلول واحدًا بالشخص يجب أن تكون علته واحدة، فلا يجوز أن يكون لشخص واحد علتان مستقلتان بحيث يوجد بكل منهما على الاستقلال والانفراد.

وحدة العلة لا توجب وحدة المعلول عند المتكلمين خلافًا للفلاسفة

فإن وحدة العلة لا توجب وحدة المعلول، فقد يصدر عن علة واحدة معلول واحد، وقد يصدر عنها معلول كثير.

خلافًا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، ولهذا قالوا: إن الواجب تعالى لما كان واحدًا حقيقيًا امتنع صدور غير الواحد منه.

***

وليكن هنا آخر الكلام والحمد لله على تيسير التمام

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على نبينا محمد ﷺ

وعلى آله وأصحابه الأفاضل الأكارم الأكابر الكمل

ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . آمين